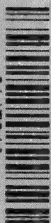


المشكلة
الأخلاقية
و
الفلاسفة
لأندريه كريسون

عارف بالله الامام
عبدالحى اليم محمود

0145246



Bibliotheca Alexandrina

المشكلة الأخلاقية والفلاسفة

لأندريه كريسون

ترجمة

الإمام عبد الحليم محمود
الأستاذ أبو بكر زكري

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م

مطابع دار الشريعة بالقاهرة

● الفلاف من تصميم :

حسن احمد خليل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديهم إلى يوم الدين .

« وَبِئْسَ أَتْنَاكَ مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا »

قرآن كريم

الفلسفة والحقيقة

للإمام الأكبر

عبد الحليم محمود

أصل كلمة فلسفة :

يقول ابن أبي أصيبعة عن مفهوم الفلسفة عند الفارابي :
اسم : « الفلسفة » يوناني . وهو دخيل في العربية ، وهو
على مذهب لسانهم : « فيلا سوفيا » ومعناه : إيثار الحكمة ، وهو
في لسانهم : مركب من « فيلا » و « سوفيا » .
« فيلا » الإيثار ، و « سوفيا » الحكمة .

والفيلسوف مشتق من « الفلسفة » ، وهو على مذهب
لسانهم : فيلوموفوس ، فإن التغير إنما هو تغيير كثير من
الاشتقاقات عندهم ، ومعناه : « المؤثر للحكمة » .
والمؤثر للحكمة عندهم : هو الذي يجعل القصد عن حياته
وغرضه من عمره : « الحكمة » .

تعريف الكندي للفلسفة :

وقد تحدث الكندي - فيلسوف العرب - عن معنى الفلسفة ،
وقد كان الكندي متواضعا ، أنه لم يرد أن يذكر تعريفا شخصيا ،

وانما ذكر المعانى المتداولة التى أوردها القدماء ، ولا ينسب الكندى كل معنى من هذه المعانى الى قائله .

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاختصار على واحد منها - أن يشير الى أن كلا منها لو أخذ منفردا كان قاصرا ، وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة ، ومن أجل ذلك أضاف الى كل معنى من المعانى الجانب الذى يشير اليه المعنى :
ذلك ان بعضها يشير الى الاشتقاق ، وبعضها يشير الى السلوك ، وبعضها يشير الى العلة ، وهكذا .

ومهما يكن من شيء فإنها - باجتماعها - تعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملى .

وهى - على كل حال - بحث عقلى وسلوك ارتياضى . بيد اننا نمجّل فتقول : ان الكندى لم يسلك السبيل الارتياضى وان كان يقره ، وانما سلك السبيل العقلى ، ومثله فى ذلك - مثل ابن سينا . ولنذكر الآن المعانى التى ذكرها الكندى للفلسفة .

(ا) اذا نظرنا الى الاشتقاق فمعناها : « حب الحكمة » .

(ب) واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانسانى فإنها : « التشبيه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان - أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة » .

(ج) ويمكن أن ينظر اليها من جهة السلوك الانسانى ايضا فيقال : « أنها العناية بالموت » .

ويقصدون : امانة الشهوات ، فهذا هو الموت الذى قصدوا اليه ، لأن امانة الشهوات - السبيل الى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر !

(د) وحدوها - من جهة مكانتها - فقالوا : « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

(هـ) وحدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه فقالوا : « هي معرفة الإنسان نفسه » .

وارادوا بذلك : ان الانسان جسم ونفس وعرض : فاذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمي الحكماء الإنسان : « العالم الأصغر » .

(و) اما حدها التقليدى فهو انها : علم الأشياء الأبدية الكلية : انبائها ومائيتها وعللها بقدر طاقة الانسان .

ومواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف او ذاك - فانها على كل حال : « أعلى الصناعات الإنسانية منزلة » ، واشرفها مرتبة » .
اما تمثيل ذلك فيذكره الكندي بقوله :

« لان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » .

واذا كانت هذه التعريفات تشير الى جوانب - كما ذكرنا سابقا - فان هذه الجوانب متفاوتة في الشرف والمنزلة . واشرف الفلسفة واعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - الفلسفة الاولى اعنى : علم الحق الاول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لان علم العلة أشرف من علم المدلول ، لاننا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن احطنا بعلم علته » .

اذا كان الامر كذلك : « فيحقق ما سمي علم الصلة الاولى : « الفلسفة الاولى » ، اذ جميع باقى الفلسفة منطوق علمها ، واذا هي اول بالشرف ، واول بالجنس ، وأول بالترييب من جهة الايقن علمية ، واول بالزمان ، اذ هي علة الزمان » .

رأيًا :

أما نحن فنقول : انه ليس كل دراسة عقلية تسمى فلسفة ،
فان الرياضيات من المباحث العقلية اليقينية ولا تعد في العصر
الحاضر من مباحث الفلسفة .

ونحن حينما نتحدث هنا عن الفلسفة فإما نعنى : البحث
العقلى البحث فيما وراء الطبيعة وفي الأخلاق .

ونعنى بما وراء الطبيعة : الالهيات ، او ما يسمى في عرف
المتكلمين : العقائد ، ونعنى بالأخلاق معناها الشامل الذى يتضمن
التشريع الذى يحرم المنكر ويردع الذين يفعلونه .

وقد يخالفنا هذا الباحث أو ذاك في هذا الذى نعنيه بالفلسفة،
ولكننا أجبنا أن نتفق مع القارىء على اصطلاح محدد ، وفي إطار
هذا الاصطلاح يسير بنا البحث . ونحن على كل حال نتفق في هذا
التعريف مع كثير من القدماء ومع الأكثرية العظمى من المحدثين .

رأى الأستاذ كرسون :

يقول الأستاذ « اندريه كرسون » في كتابه « المشكلة الأخلاقية
والفلسفة » ما يلى :

« أن الفلسفة بمعناها الخاص قد دارت - ولا تزال تدور -
حول طائفتين أساسيتين من المسائل :

١ - المسائل النظرية :

ما الكائن ؟

ما أصله ؟

ما المصير الذى ينتظره هو وما تفرع منه ؟

أفي طوق العقل الإنسانى أن يضع حلولاً لهذه المسائل ، أم أن
ذلك في حكم المستحيل ؟

كل هاتيك المسائل تعتبر مسائل ميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) .

٢ - المسائل العملية :

كيف يجب أن يكون مسلكنا في الحياة ؟

كيف نربي الناشئين تربية حسنة ؟

ماذا يجب لقيادة الدولة حتى تسير على النهج المستقيم ؟
كل هاتيك المسائل عليها تتوقف الأخلاق ، أو تستمد هي من الأخلاق .

وهذا الذي ذكره الأستاذ اندريه كريسون هو رأينا الذي نسير على ضوئه في موضوعنا هذا .

الجو الفلسفي في الاسلام :

ان كل من يتصفح تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام يجد مجموعة من كبار المفكرين بحثوا في تعمق الموضوعات الفلسفية هذه، وانتجوا فيها انتاجا متفاوتا كما وكيفما بحسب شخصياتهم .
ويدات هذه المجموعة - في الاسلام - بفيلسوف العرب « أبو يعقوب الكندي » .

وقد نال أبو يعقوب الكندي تقديرا كبيرا ، ونال شهرة ذائعة في الشرق والغرب ، وفيه يقول الفيلسوف « ان كوردان » وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ، توفي سنة ١٥٧٦ م :

« ان الكندي واحد من اثني عشر مفكرا هم افضل المفكرين وارحبهم عقلا وتفكيرا ، وانه واحد من ثمانية هم ائمة العلوم الفلكية في القرون الوسطى » .

وعنه يقول التفطى : فيلسوف العرب واحد ابناء ملوكها .
ونال جميع فلاسفة الاسلام مثل ما نال الكندي من شهرة ومن تقدير ، بيد ان شهرتهم وتقديرهم لم يمنعا أن يكون لهم

خصوم هم من الكائنة بالمنزلة الرفيعة ، بل أن خصومهم أكثر من انصارهم .

وعلى رأس خصومهم - المحدثون ، وعلى رأس المحدثين الامام أحمد بن حنبل . ومن خصومهم المتعمقين - الامام ابن تيمية !

على أن الخصم الذي كان لكتابتة شهرة لا حد لها وتأثير عظيم هو : حجة الاسلام الامام الغزالي ، صاحب كتاب : « تهافت الفلاسفة » . وكلمة « تهافت » تعنى السقوط والانهياء !

ولكننا نتساءل الآن : لماذا كان المحدثون وكثير غيرهم خصوما للفلاسفة ، وما حكمتهم في ذلك ؟

ان موقفهم من الواضح بمكان ، وذلك أن موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين .

ان الدين : الهيات واخلاق تستند الى الوحي ، والوحي معصوم . .

والفلسفة : الهيات واخلاق تستند الى العقل . والعقل يخطئ ويصيب ، وهو حينما يخطئ لا يعلم يقينا انه اخطأ ، وحينما يصيب لا يعلم يقينا انه أصاب !

ويقولون ، أو لسان حالهم يقول :

لقد ضمن الله لنا العصمة في الوحي ، ولم يضمن لنا العصمة في الآراء العقلية .

وحينما اخذ المتفلسفون يترجمون كتب اليونان وغيرهم قال معارضو الفلسفة : اذا كان ما عند اليونان في اعتقائهم حقا فنحن ما هو أحق منه وهو عقائد الاسلام ، لانها بالاسلوب الالهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونحن الذين في غنى عن عقائدهم !

واذا كان ما عندهم باطلا فنحن في غنى عن الباطل !

وكذلك كان موقفهم من الأخلاق بمعناها العام : ان كانت
أخلاق انيونان فاضلة فعندنا ما هو أفضل منها ، ولم تتم مكارم
الأخلاق الا في العهد الإسلامي .
« انما بعثت لاتمم مكارم الأخلاق » .

وان كانت أخلاق اليونان فاسدة فنحن نموز بالله من كل
فساد .

وعارضوا الترجمة في الجانب الالهى ، وعارضوها في الجانب
الأخلاقى ، ولكنهم لم يعارضوها في جانب العلوم المادية وانما
شجعوا عليها : مثل الطبيعة ، والكيمياء ، والفلك .. وعارضوا
الفلسف بكل ما أوتوا من قوة .

والكن التيار الفلسفى استمر فى المجتمع الإسلامى . واذا كان
قد تهافت فى المشرق بتأثير حجة الإسلام فانه قد ازدهر فى المغرب
على لسان ابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

تبرير ابن طفيل للمواقف الفلسفى :

اما تبرير الفلاسفة لموقفهم فى مواجهة معارضة خصومهم فانه
يلخصه ما كتبه ابن طفيل فى رسالته « حى بن يقظان » . وما كتب
ابن طفيل رسالته هذه او قصته إلا ليبرر موقف الفلاسفة ، ويشد
من أزرهم بالنسبة لما يعترض عليهم به من مخالفة الفلسفة للدين .
ولحموى ابن طفيل فيما كتب أربعة اهداف :

١ - هل يصل الإنسان بعقله الى اثبات وجود الله تعالى ، والى
رسم طريق للسلوك يرضى عنه الله سبحانه ؟

٢ - هل يصل الإنسان روحياً الى القرب من الله تعالى والى
المعرفة عن طريق مباشر او بتعبير آخر : هل الطريق الصوفى
طريق موصل ؟ وان كان ابن طفيل لم يستعمل كلمة تصوف .

٣ - هل يلتقى الطريق العقلى والطريق الروحى فى انسجام
لا اختلاف فيه ؟

٤ - هل يلتقى ذلك كله ومبادئ الوحي أو الطريق والدينى فى
تناغم ووحدة والتلاف ؟

ومن أجل الإجابة على هذه الاسئلة كتب ابن طفيل قصته
خيالية عقلية لطيفة .

انها قصة طفل نشأ فى جزيرة طفولته الاولى ، واخذ ابن طفيل
يتدرج معه فى تطوره الجسمى الى أن اكتمل جسميا ، واخذ
يتدرج معه فى تطوره العقلى من فكرة الى فكرة ، ومن مبدأ الى
مبدأ حتى وصل الفتى الى اثبات وجود الله بطريق العقل المحض .
والحق أن ابن طفيل كان بارعا فى تسلسله بالأفكار والمبادئ
الى أن انتهى الى غايته وهى أن الانسان يستطيع بمقله أن يثبت
وجود الله .

وبدا فتانا يفكر ، فرأى أن كل موجود يمكن الاتصال به على
وضع يلبق به ، فأخذ يفكر فى كيفية الاتصال .

ونحب أن ندع ابن طفيل نفسه يتكلم :

انه يرى أن هناك رتبة من المعرفة ينتهى اليها بطريق العلم
النظري والبحث الفكرى ، وهذه الرتبة تعتبر طورا من أطوار
« حى بن يقظان » .

فانه بعد أن شب وترعرع ، وبلغ دور التمييز ، وانتهى الى
مرحلة العقل ، والاستدلال ، والبرهان - أدرك بطريق النظر ،
حقيقة الجسم ، وأنه متناه ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده
فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث
والنظر .

فلما انتهى من هذه المرحلة ، بدأ فى المرحلة الثانية :

مرحلة الوصول الى الحكمة بطريق الرياضة .

وكان مما يقوم به من الرياض :

« انه كان يلزم الفكرة في الوجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويفمض عينييه ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته الا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به احدا .

ويستعين على ذلك : بالاستدارة على نفسه ، وبلاستحداث فيها . فكان اذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج الى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته التي هي بريئة من الجسم .

فكانت فكرته في بعض الاوقات تخلص من الشوب ، وبشاهد بها الموجود الواجب الوجود .

ثم تكرر عليه القوى الجسمانية فتنفسد عليه حاله ، وترده الى أسفل السافلين ، فيعود من ذى قبل . فان لحقه ضعف يقطع به عن فرضه تناول بعض الاغذية بحسب شرائط معينة ، ثم انتقل الى شأنه !

ثم رآى ان الحركة من اخص صفات الاجسام ، وكان يريد طرح اوصاف الجسمية عن ذاته ، فاخذ يقتصر على السكون في مغاوتة مطروقا ، غاضا بصره ، معرضا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة .

فتمنى سنح لخياله سائح سواه طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، وذهب فيه مدة طويلة بحيث نمر عليه عدة ايام لا يتفدى فيها ولا يتحرك !

وفي خلال شدة مجاهدته هذه - ربما كانت تنيب عن ذكره وفكره جميع الاشياء الا ذاته ، فانها كانت لا تنيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الاول الحق الواجب الوجود ، فكان

يسمونه ذلك ، ويعلم انه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة .

ومازال يطلب الفناء من نفسه ، والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأنى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية ، والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتي هي الدوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة تلك الدوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثورا ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ، وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدا على ذاته :

« من الملك اليوم ، لله الواحد القهار (١) »

ففهم كلامه ، وسمح ندائه ، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم ، واستغرق في حالته هذه ، وشاهد ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .
وكان كل ما وصل اليه ابن طفيل عن طريق الرياضة منسجما تماما - فيما يزعم - وما وصل اليه عن طريق العقل .

تبرير ابن سينا :

وابن طفيل في هذا يسير على نمط سار فيه ابن سينا من قبله ، وهذا التوافق بينهما بالغ الأهمية : انهما من كبار المفكرين ، ويكاد فكرهما يكون متطابقا تماما في أن العقل الانساني يصل الى الله بالدليل والبرهان ، وفي أن القلب الانساني يصل الى الله بالرياضة الروحية ، العبادة : صلاة وصياما وذكرًا ..

لقد أثبت ابن سينا وجود الله بالعقل ، ودليله المرتكز على « الامكان والوجوب » معروف مشهور .

اما جانب الرياضة الروحية فيقول عنها في كتابه الذي كان

(١) سورة غافر (الآية ١٦) .

يمتاز به كثيرا ، والذي انه في اواخر حياته وهو كتاب الاشارات :
« ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما - عنت له خبايا
من اطلاق نور الحق لذيلة كانها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه .
ثم انه تكثر عليه هذه الغواشي اذا امن في الارتياض : فكلما
لمح شيئا عرج عنه الى جناب القدس ، فيذكر من امر امرا ، فيفشاه
غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكونا ، فيصير
المخطف مألوقا ، والوميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفه
مستقرة كانتا صحبة مستمرة . . . »

الى ما وسفنه - على حد تعبير ابن طفيل - من تدرج المراتب
وانتيائها الى النيل : بان يصير سره مرآة مجترة يحاذي بها شطر
الحق .

وحينئذ تدور عليه اللذات العلا ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من
الر الحق ، ويكون له في هذه المربة نظر الى الحق ، ونظر الى
نفسه ، وهو بعد : متردد .

ثم انه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ، وان
لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه وهناك يحق الوصول :

ونعود الى ابن طفيل :

انه بعد ان وصل الى الله بطريق العقل وبطريق الرياضة
الروحية - تامل في ثمرة الطريقين ، فوجد ان فنيتهما واحدة ،
وانهما لا يختلفان الا في درجة الوضوح ، وابان عن ذلك ، وبذلك
يكون قد وصل الى الاجابة عن السؤال الثالث .

واتاحت المصادفة لحى بن يقظان ان يلتقى هو ورجل يدين يدين
منزل صحيح وتفاهما في كل ما وصل اليه عقله ، وما وصل اليه
قلبه ، فوجد التطابق التام .

ووصل ابن طفيل برسائله اللطيفة الحجم الى كل ما كان يرجو
 ان يصل فيه الى جواب صحيح يرضى العقل ويرضى الدين .
 وكانت آمال واماني فلاسفة الاسلام الوصول - عن طريق
 المحاولات العقلية المستمرة - الى التوفيق بين الدين والفلسفة .
 والفلسفة في الفكر الاسلامي اذن تحاول جاهدة ان تعلن في نوع
 من الدعاية المزخرفة انها تتفق مع الدين فيما أتى به الدين ، وانها
 لا تختلف هي والدين في مبادئها .

.....

وعند كل فيلسوف في الاسلام وعند كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية
 فقرات وفصول بعنوان : « التوفيق بين الدين والفلسفة » سواء
 كان هذا العنوان ظاهرا أم مستورا .
انجحت الفلسفة في هذا أم اخفقت ؟
 ومن أجل الاجابة عن هذا السؤال نحب ان نتحدث أولا عن
 الجو الذي نشأت فيه الفلسفة .

الجو الذي نشأت فيه الفلسفة :

اتها نشأت عند قدماء اليونان قبل الميلاد .
 وكانت اليونان فيما قبل الميلاد يقرون تدين بدين وثني : كانوا
 يؤمنون بمجموعة من الالهة قابلة للزيادة عن طريق الزواج
 والتناسل ! وهي آلهة تحب وتبغض وتتنازع وتتشاحن ، ويحاول
 بعضها ان يعتنق على الاعراض وعلى السلطان ، وهي في نزاع
 مستمر ، ثم هي تحايى من البشر من يقدم لها القرابين والاضاحى !
 وتخلل من لم يفعل ذلك ! وكانت في مستواها الاخلاقي العام بعيدة
 عن الكمال والفضيلة ، وكان الالف والتكرار والتعود يجعل هذا
 الوضع للآلهة وضعا عاديا لا يثير نقدا ولا استنكارا !

بيد أنه نشأ في القرون الخامس والرابع والثالث قبل الميلاد في
 بلاد اليونان مجموعة كثيرة من المفكرين النابهين بل من العباقرة :

وَفَكَّرُوا وَتَأَمَّلُوا وَنَقَدُوا وَاسْتَنْكَرُوا وَانْفَصَلُوا عَنِ الدِّينِ . يَطْلُون
ذَلِكَ فِي صَخَبٍ أَوْ فِي هَدوءٍ ، وَفِي كَثِيرٍ مِنَ الْإِحْسَانِ يَسْرُونَ ذَلِكَ
وَيَخْفُونَهُ فِي نَفْسِهِمْ . وَلَكِنَّهُمْ ، عَلَى أَى وَضْعٍ كَانُوا ، أَلْفُوا مَذَاهِبَ
آمَنُوا بِهَا وَاعْتَقَدُوهَا : مَذَاهِبَ بَشَرِيَّةٍ لَمْ تُؤَسَّسْ عَلَى وَحْيٍ ، وَلَمْ
يَنْزِلْهَا اللَّهُ عَلَى لِسَانِ أَنْبِيَائِهِ وَرَسُولِهِ !

أَلْفُوا مَذَاهِبَ تَتَّصِلُ بِاللَّهِ سَبْحَانَهُ وَبِالْآخِرَةِ وَبِالْأَلْوَكِ الْإِنْسَانِي
الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَلْتَزِمَهُ الْإِنْسَانُ .

أَنهَا مَذَاهِبُ مُؤَسَّسَةٌ عَلَى الْعَقْلِ : هُنَّ تَصْغُرُ ، وَمِنْهُ تَنْبَعُ ،
وَعَلَيْهِ تَقُومُ .

أَنَّ الْعَقْلَ يَنْشِئُهَا وَيَسِيرُ مَعَهَا خُطْوَةً فَخُطْوَةً حَتَّى يَصِلَ بِهَا
- فَيُتَدَرَّجُ - إِلَى غَايَتِهَا .

أَنهَا مَذَاهِبُ عَقْلِيَّةٌ ، أَنهَا مَذَاهِبُ بَشَرِيَّةٍ . أَنهَا فِي الْمُسْتَوَى
الْبَشَرِيِّ .

وَإِذَا كَانَتْ أَسْطُورِيَّةَ الدِّينِ الْيُونَانِيِّ هِيَ الَّتِي دَفَعَتْ هَؤُلَاءِ
الْمُفَكِّرِينَ إِلَى مَا أَقْدَمُوا عَلَيْهِ فَإِنَّ الْأَمْرَ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فِيمَا قَبْلَ .

كَانَ الْوَضْعُ فِيمَا قَبْلَ : التَّفَرُّقَةُ بَيْنَ مَجَالَيْنِ مِنْ مَجَالَاتِ
الْمَعْرِفَةِ :

● **مَجَالُ الْمَعْرِفَةِ الْحَسِّيَّةِ** : وَهُوَ مَجَالُ آلَاتِ الْمَعْرِفَةِ فِيهِ
الْحَوَاسُ ، وَمَوْضُوعُهُ الْمَادَّةُ ، وَالْعَقْلُ يَجُولُ فِيهِ مُسْتَنْبِطًا وَمُسْتَنْتِجًا
لِيُؤَلِّفَ فِيهِ وَيَرْكِبُ ، وَيَعِيدُ تَأْلِيْفَهُ وَتَرْكِيبَهُ ، وَيَسْتَخْرِجُ قَوَائِنَهُ
وَقَوَاعِدَهُ ، فَتَكُونُ الْحَضَارَةُ ، وَيَكُونُ الْعِلْمُ بِمَفْهُومِهِ الْفَرْبِيُّ الْحَدِيثُ
أَوْ بِمَفْهُومِهِ الْكُونِيُّ الْمَادِيُّ : طَبِيعَةٌ وَكِيمِيَاءٌ وَفَلَكٌ .

● **مَجَالُ الْمَعْرِفَةِ الرُّوحِيَّةِ وَالْأَخْلَاقِيَّةِ** : وَهُوَ مَجَالُ لَيْسَتْ
الْحَوَاسُ مَصْدَرُهُ ، وَلَيْسَ الْعَقْلُ وَمَنْشَأُهُ أَوْ مَبْتَدَأُهُ ، وَأَمَّا مَرْدُهُ

الى الوحي ينزله الله على السنة من يصطفهم لحمل الرسالة من خلقه ، انه من اختصاص الله تعالى يبينه على السنة رسله .

وسار الامر على هذه الكيفية الى العهد اليونانى القديم : فخاض الانسان في مجال الحس - وهو اختصاصه - وخاض في مجال الروح بعقله ، وليس للعقل في مجال الغيب الا محاولة الفهم ، اذ التقرير والبسار في هذا المجال ليس للانسان ، وليس من اختصاصه !

وجاءت المسيحية فردت الامر الى حالته الطبيعية : عالم الحس للانسان ان يفكر فيه ويستنبط ، وعالم الروح ليفهمه الانسان من طريق الوحي .

ولكن التيار الفلسفى اليونانى غزا - على استيحاء شديد في اول الامر - الجو المسيحى واخذ مكانته شيئا فشيئا بين المفكرين الفريين فنشأ فيهم الفلاسفة ، ونشأت في أجوائهم الفلسفة ، ولكن مكانة القساوسة كانت قوية مهيمنة ، وكانت الفلسفة منهجا مبتدعا وفكرا عقليا بجوار الوحي .

فاخذ فلاسفة العرب يحاولون التوفيق بين المسيحية والفلسفة ويعلمون انه لا خلاف بين الدين والفلسفة !

واذا قرأت « ديكارت » تجدده كأنه كان يمشى على الشوك وهو يتفلسف محاولا ما استطاع الى ذلك سبيلا مداراة القساوسة وعلماء الدين . والجو العام الفلسفى ، اذن يعلن في مجاملة بالغة - انه يؤيد الدين ولا ينحرف عنه ، وانه يقدم انتاجه ويمرضه على علماء الدين متقبلا ملاحظاتهم التى يوليها عنايته الفائقة . وكان هذا موقف ديكارت وغيره .

وجاء الاسلام يهدى الى اقوام ، وليخرج الناس من الظلمات الى النور ، وليتقود الإنسانية نحو مرضاة الله تعالى ووضع الامور

في نصابها مينا بأسلوب لا ليس فيه - ان العقيدة والاحلاق، ونظام المجتمع والتشريع من امر الله تعالى ، ومهد شمساعات رحمة سبحانه أن يرسم للاساية طريقها المصوم في كل ذلك ، فأرسل الرحمة المهداة خاتم النبيين (محمدا) صلى الله عليه وسلم .

يقول الله تعالى :

(الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا فيما ليند بأسا شديدا من لئنه ويشر المؤمن الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا ماكن فيه أبدا ، وينشر الذين قالوا اتخذ الله ولدا مالهم به من علم ولا لآياتهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم ان يقولوا الا كذبا) .

ولكن الفلسفة اليونانية دخلت على استحياء - في عهد المنصور - وقوى جناحها في عهد المأمون ، واصبح في الأمة الاسلامية فلاسفة .

♦ ♦ ♦ ♦ ♦

سمات الفلسفة

والآن نتساءل : ما السمات العامة للفلسفة ؟

وانه لا يتأتى ان نحدد في صورة منفعة الصلة بين الفلسفة والحقيقة نفايا او اثباتا قبل تحديد سماتها العامة . فما هذه السمات ؟

● السمة الاولى :

والسمة الاولى من هذه السمات وهي اهمها وتعتبر كالمنبع الذي منه تفيض السمات الاخرى هي ان الفلسفة لا مقياس لها للفرقة بين الحق والفسال ، بين الصواب والخطا ، فاذا اختلف فيلسوفان في امر من امور الفلسفة فانهما لا يجدان مقياسا يرجعان اليه للحسم بينهما في موضوع الخلاف .

أما في العلم فإن القياس هو « التجربة » : فإذا اختلف عالمان في أمر كوني رجعا الى التجربة ، وهى تعلن في صراحة مشاهدة خطأ هذا وصواب ذلك .

ما هو - في عالم الفلسفة - الذى يجرى مجرى التجربة في مجال العلم ؟ لا شيء .

ما الذى يحسم الخلاف في عالم الفلسفة ؟ لا شيء !

ما هو المرجع من أجل الاتفاق في عالم الفلسفة ؟ لا مرجع !
ولقد شعر الفلاسفة بذلك : فقام اثنان من كبار عباقرة الفلسفة بمحاولة لإيجاد هذا القياس ، وهما أرسطو في الماضى وديكارت في العصور الحديثة ، ولقد أخفق كل منهما أخفاقا تاما كاملا !

ونبدأ الحديث عن أرسطو - ولا ننسى أننا في عالم الالهيات ، مجال الفلسفة الرئيسى :

لقد فكر أرسطو وقدر ، ثم فكر وقدر ، وخرج على العالم بما يسمى « المنطق الأرسطى » أو « المنطق الصورى » ، وأخذ هذا المنطق في عالم الفكر الفلسفى مجالا من الشهرة والعناية لا حد له ، وأخذ في الجو الإسلامى شهرة ذائعة الصيت ، وتبناه جميع فلاسفة الإسلام ابتداء من الكندى في الشرق الى ابن رشد في المغرب !

ولكن كثيرا من المسلمين ذوى الأصالة في الفكر الإسلامى أبانوا في وضوح أن المنطق الأرسطى منهار ، وأنه متهافت ، وإن الخلل في جوهره وأركانه ، وأنه خلل لا يصلح !

وكان من هؤلاء ابن تيمية الذى كتب كثيرا في نقد المنطق ونقضه : لقد كتب في ذلك كتبا ، وكتب في ذلك فقرات منشورة هنا وهناك في خلال كتبه الكثيرة وفتاواه المستفيضة !

وممن كتب في نقد المنطق ونقضه - ابن حزم .
والمحدثون جميعا لا يجد المنطق عندهم ترحابا ولا قبولا !
وقد كتبنا نحن ننبه على ان المنطق لا يحسم خلافا ، ولا يفصل
حقا من باطل ، ومما كتبناه في المنهج الحديث والمنهج الارسطي
ما يلي :

ان المقياس بالنسبة لمعرفة الحق هو :

(١) الاستقراء .

(ب) القياس .

اما الاستقراء - وهو اساس المفاهيم العامة والتضاي الكلية
فانه :

١ - مبنى كله على الحس : انه استقراء محسّات ، انه تتبع
جزئيات لا تخرج من نطاق الواقع .

اما الالهيّات فهو برىء من البحث فيها كل البراءة ، لانها
لا تدخل في دائرة اختصاصه ، فهو عاجز عن ان يخترق الحجب
ليصل الى ما وراء الطبيعة .

٢ - ثم ان الاستقراء : تام ، وناقص . والتام - كما يعترف
المناطقة - لا غناء فيه ، ولا فائدة !

اما الناقص وهو المهم في نظرهم فانه - في رأيهم - ظني ،
وهو - لذلك - عرضة للتغير ، في كل آونة : « كل معدن يتمدد
بالحرارة » هذه قضية من قضايا الاستقراء ، انها قضية عامة
شاملة ، ولكن المعادن لم تكتشف - بعد - باكملها !

ومن الجائز ان يكتشف في الغد معدن لا يتمدد بالحرارة ، انها
اذن قضية مؤقتة ظنية تتبرا من اليقين الفلسفي .

« والعلم - كما يقول أحد المفكرين - لا يعرف الكلمة الأخيرة في مسألة من مسائله ، وإنما حقائقه كلها اضافية موقوتة ، لها قيمتها حتى يكشف البحث عما يزيل هذه القيمة أو يفيدها . »
وهكذا قضايا الاستقراء انها :

١ - خاصة بالطبيعة ، ولا شأن لها بما وراءها .

٢ - ظنية ، لا تعرف اليقين !

أما القياس :

١ - فانه مبني على الاستقراء ، اذ هو منطوق دائما على كلية : كلية استقرائية . وما دامت قضايا الاستقراء ظنية كما راسا - وميدانها المحسوسات - فنتائج القياس ظنية كذلك ، وميدانها المحسوسات .

٢ - ان المناطقة لا يشترطون في مقدمات القياس ان تكون مسلمة صادقة في نفسها ، وإنما يشترطون ان يسلمها المتجادلون فحسب ، وقد تكون - كما يقول صاحب البصائر النصيرية - منكورة كاذبة في نفسها ، وفي هذه الحالة يكون القياس صحيحا ونتيجته باطلة !

واذا كان الامر كذلك فما فائدة القياس ؟ ما قيمته اذا كان لا يعمل فيه الا على ان تكون المقدمات مستوفية لشروط الانتاج بحيث تستلزم النتيجة وان لم تطابق النتيجة الواقع ؟

ما قيمته اذا كان لا يحفل بصدق النتيجة او كذبها ؟

انك اذا قلت : الكثير من العلم يؤدي الى الاستقلال الفردي ، وكل ما يؤدي الى الاستقلال الفردي مضر بالمجتمع : فالكثير من العلم مضر بالمجتمع - كان هذا قياسا صحيحا في نظر المناطقة .

واذا قلت : ان الكثير من العلم يؤدي الى التماسك الاجتماعي ، وكل ما يؤدي الى التماسك الاجتماعي مفيد للمجتمع ، فالكثير من

العلم مفيد للمجتمع - كان هذا أيضا قياسا صحيحا عند المناطقة ومع ذلك فالنتيجتان متعارضتان !

٣ - ومع كل هذا فلقياس استدلال دورى فاسد . ذلك ، ا -
الظلم بالنتيجة فى نحو قولنا : محمد انسان ، وكل انسان ناطق ،
فمحمد ناطق - متوقف على العلم بالكبرى ، والمسلم بالكبرى
متوقف على العلم بالنتيجة ، لانك لا تستطيع ان تحكم بالناطقة
على جميع افراد النوع الانسانى الا اذا تبينت نوات الناطقة
لمحمد ، ولو كنت فى شك من ذلك لما استطعت تعميم الحكم على
جميع افراد الانسانية ، واذن تكون الكبرى متوقفة على النتيجة
وتكون النتيجة متوقفة على الكبرى ، وعلى ذلك يكون القياس
استدلالا دوريا فاسدا ، فلا يعول عليه !

٤ - واخيرا فالمفروض ان نتيجة القياس جديدة كل الجدة ،
فانها استنتاج مجهول - هو النتيجة - من معلوم ، هو المقدمات .
ولكن النتيجة متضمنة فى المقدمات ، انها ليست مجهولة ،
والقياس اذن لا يؤدى الى معرفة جديدة ، او الى استنتاج مجهول
من معلوم ، انه - اذا اردت الدقة - استنتاج معلوم من ...
معلوم !

تلك هى موازين العقل - وهى موازين لا غناء فيها ولا جدوى
منها فيما يتعلق بالالهيات ! العقل اذن قاصر فيما يتعلق بالاخلاق ،
وهو قاصر على الخصوص فيما يتعلق بالالهيات !
ومن هنا كانت الحكمة فى نزول الاديان .

ومن هنا كان السبب فى اقتصرها على الاخلاق والالهيات .
واذا كانت قد تحدثت فى التشريع فان التشريع داخل فى
نطاق الاخلاق .

اخفق اذن منطق ارسطو ، واستمر الاختلاف بين الفلاسفة كما
كان من قبل ، واستمر الخلاف حتى بين المناطقة الارسطيين - الكبار

منهم والمفهومين - بل حدث الاختلاف بين تلاميذ أرسطو نفسه ،
وهم اتباع مدرسة واحدة هي المدرسة الأرسطية .

ومرت العصور ، وتوالت القرون ، وجاء ديكارت ، وبدأ
ديكارت يتفلسف على استحياء وعلى حذر بالغ ، فما كان جو
زعماء المسيحية في الغرب إذ ذاك يوحى بالاطمئنان والسكينة ،
لقد كان جوا رهيبا يؤاخذ على الظننة ، وينكل على الشبهة ،
لا يتحرى عدالة ولا يستشعر رحمة !

واخذ ديكارت يتحسس طريقه في حيلة بالغة : مداريا ، مجاملا
مادحا ، متواضعا !

وذاث يوم اعلن أنه عثر على المنهج المعصوم !

وأنه على أساس من هذا المنهج سيقود الانسانية الى الحق !

ورأى ان هذا المنهج صالح للكشف عن الحق في الكون وفيما وراء
الكون : في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة ! وكان من سخرية الزمن ان
التجربة اظهرت خطاه في أثناء حياته .

وأن الخلاف استمر حول آرائه في الالهيات ، وآراء معاصريه ،
وآراء من قبله ، كما كان الامر من قبل أن يولد منهجه . واخفق
منهج ديكارت كما اخفق من قبل منهج أرسطو !

ويقبت الحقيقة التي لا شك فيها ، وهي أن الفلسفة
لا مقياس لها !

هذه هي السمة الأولى .

السمة الثانية :

ما دامت الفلسفة لا مقياس لها فهي إذن ظنية ، أنها ظنية وإن
عجنت بمنطق أرسطو الذي اخفق ، وهي ظنية وإن خبزت بمنهج

ديكارت الذى لم يتففع فى قليل ولا فى كثير ، انها ظنية لانه لا يتاكد
ان تفرق فيها - ولا مقياس - بين الحق والضلال ، وستستمر
هكذا الى الابد .

السمة الثالثة :

ما دام لا سبيل الى اليقين فى موضوعات الفلسفة فان من
البدهى ان : « اختلاف الآراء فيها دائم » .

وهذا هو الواقع حينما يتصفح الانسان الفكر الفلسفى عبر
القرون : ان الاختلاف والجدل دائم مستمر منذ ان نشأ الفكر
الفلسفى ! انهم يختلفون حتى فى المدرسة الواحدة !

وانظر مثلا الى مدرسة سقراط فستجد تلاميذه يقررون
باستاذيته فى احترام بالغ ، وفى تبجيل يشبه التقديس ! فاذا
جئت الى آرائهم فى الالهيات ، او فى الاخلاق - فستجد الاختلاف
والافتراق .

الاختلاف والافتراق بينهم وبين استاذهم ، والاختلاف والافتراق
بين بعضهم وبعض !

بل ان الامر يصل بالشخص الواحد الى ان يختلف هو ونفسه
بحسب تطور حياته ، او اختلاف بيئته ، او اختلاف ما يقرأ من
مصادر ثقافية .

وكل هذا واضح عبر العصور .

ومن غرائب الامور ان الفلاسفة يطمون ذلك علما يقينيا ،
ويطمون ان كل فيلسوف اتى من قبلهم هدم آراء سابقيه جميعا :
انه لم يعترف بوصول احدهم للحق ، انه بخطئهم جميعا ، ولو لم
يكن الامر كذلك لآخذ بأرائهم ، واكتفى بما جروه ، او بما انشأه
احدهم من قبل !

ولكنه مع علمه بأن الفلسفة دائما الى نقد وتقض ماته لا يابه
بهذه المعرفة ، ويفهم مذهبه على انقاض مذاهب سابقيه ، فيأتي
من بعده ويهدمه ، ويقيم مذهبا ماله السقوط ، وهكذا دواليك ؟
السمة الرابعة :

وما دام الاختلاف مستمرا فان المسائل التي هي موضوع
الفلسفة تستمر هي هي !
« ان مسائل الفلسفة لم تتغير على مر الدهور » .
ما مسائل الفلسفة ؟ انها :

الله سبحانه وصفاته ، وصلته بالمالم خلقا وتصريفا ، وصلته
بالانسان قربا وتوجيها ، والبحث وكيفيته وهل هو بالزوج فحسب
أو هو بالزوج والجسد ؟

والخلق الكريم الذى يمثل الفضيلة والكمال .

والخلق السيء الذى يمثل الشر والفساد .

والتبوة والصلة بالله من طريق الوحي : اثباتا وانكارا .

ثم : هل المعرفة ممكنة ؟

وفى كل هذه الموضوعات الكبرى وغيرها مما يتصل بها اختلف
الفلاسفة وما زالوا .

واستمرت هذه المسائل على مدى سبعة وعشرين قرنا تقريبا
مثار بحث وجدل الى الآن لم يصل الفلاسفة فى واحدة منها الى
اليقين ، ولم توضع واحدة منها موضع الاتفاق !
السمة الخامسة :

ان الاختلاف فى مسائل الفلسفة ليس اختلافا فى الإيجاب
فحسب ، وذلك انه قد يجوز أن يكون لمسألة ما عدة حلول كلها
إيجابية .

وليس اختلافا في السلب فحسب ، وذلك انه قد يجوز ان يكون لمسألة واحدة عدة حلول كلها سلبية ، كلا ! ان الخاف عام في الایجاب وفي السلب ، وانه ليصل الى الانتكار المطلق والى الایبات المطلق في كل مسألة ، وانه ليصل بك احيانا الى طرق مسدودة !
اتحب ان تعرف شيئا من ذلك ؟

ان الاستاذ البيريفو يقول في كتابه الفلسفة اليونانية :

« اما عن العقل فان سلسلة الآراء الرواقية المتتالية نفسها البتت بسهولة انه ليس له قدرة مطلقة حازمة :

١ - فهل في امكاننا ان نعرف من حبات من القمع متى تكف عن تكوين اقوام ؟

٢ - والى اى حد نثق في اعتراف الكذاب الذى يعترف بانه كذاب ؟

٣ - وعندما نقرر ان دليلا منطقيا هو من الصحة الى الحد المقنع الا يتعين علينا ان نقيم دليلا آخر على صحة حكمنا بانه صحيح ، ثم على الحكم الأخير ، وهكذا الى مالا نهاية ؟

٤ - وكيف يمكن التمييز بين الفكرة الجلية الواضحة وسواها ؟

٥ - على ان الصور التى نراها فى الاحلام تفرض علينا بالقوة المقنعة التى لصور اليقظة نفسها ، فالوحش الذى يطاردنا فى الاحلام ليس اقل ترويعا لنا من وحوش الغابة !

٦ - ثم اذا نظرنا الى المجانين افلا نجد لديهم ايضا ادراكا واعيا جليا ؟

٧ - وعندما نجد انفسنا - بالمصادفة - امام شيئين متشابهين تماما كورقتى شجرة ، او بيضتين ، او توأمين ، فإى وسيلة مصطنعة تمكنا من تمييز احدهما من الآخر ؟

٨ - وحتى في العلوم الرياضية : هل يمكن أن نجد بين قضاياها ما هو جلى بحيث يضطر الشعور الى التسليم بصحته ؟
ومع ذلك فانه اذا كان ذلك يحتمل في الحياة العقلية البحتة -
فانه لا يحتمل في الحياة التي تتصل بالسلوك الملح الذي تحتاج
الحياة العملية الى الفصل فيه سريعا . فما موقعنا من هذا
النوع ؟ وما موقف الفلسفة منه ؟

انها تكتفى في الحياة العملية بالترجيح ! يقول « كاريناد » :

« ومع ذلك فلا بد لى نحيا حياة عملية من وجود معادل
يساوى ما هو قاطع وجازم » ، ثم يقول « كاريناد » : اننا
نستطيع ان نجد ذلك المعادل في « الرجحانية » . ان 'دراكتنا على
وجه الترجيح يمكن ان يسمح لنا بالحكم على الأشياء في الأمور
العلمية بطريقة وضعية » .

وتصل بك الفلسفة أحيانا الى معقولات يكلبها الواقع ، أو الى
واقع يكلبه المنطق العقلى مع انه واقع مشاهد .

اتحب ان تتسلى بشيء من ذلك ؟

ان الأستاذ « البريرغو » يقول :

« ان التغير يحدث في المكان أو في الزمان ، واذا تصورنا المكان
قابلا للتجزئة الى مالا نهاية فان المتحرك لن يبلغ أبدا غاية سيره مادام
يلزمه - للوصول اليها - أن يقطع أولا نصف المسافة ، ثم نصف
النصف ، وهكذا دواليك الى مالا نهاية !

ولن يبلغ أبدا « أشيل » ذو القدمين السريعتين - السلحفاة
إذا كانت تسبقه ولو بمسافة ضئيلة ، ذلك أنه بينما يجتاز نصف
هذه المسافة تسبقه هي أيضا بمسافة يجب عليه بدوره أن يقطع
نصفها على حين تتقدم هي من جديد !

وهناك حجة أخرى تنكر امكان تكوين الكل من اجزاء : فان كومة من القمح تحدث عندما ترش على الأرض صوتا يسمع على بعد ، ومع ذلك فنحن لا نسمع الصوت الذي تحدثه حبة القمح الواحدة وهي تسقط .

واذا كان الأستاذ « البرديفو » موجزا مركزا لا يذكر المسائل في سهولة ويسر ، فان صاحب « قصة الفلسفة » بسطها في شيء من الوضوح ، فيقول متحدثا عن زينون الأيلي :

الدليل على بطلان الكثرة :

ان كانت الكثرة حقيقة واقعة - ونعني بالكثرة ان الكون ليس شيئا واحدا ، بل وحدات كثيرة متراكمة - كان الكون لا متناهيا في الكبر ، ولا متناهيا في الصغر ، لانه مؤلف من وحدات كما فرضت أولا ، ولابد ان تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد الانهيا به بحيث لا يكون لها حجم ، لانه ان كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة الوحدة ، واصبحت قابلة للانقسام الى وحدات اصغر منها ، فاذا سلطنا بان كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم ان يكون الكون الذي يتكون منها لا حجم له كذلك ، لانه حاصل جمعها !

وكذلك يكون الكون لا متناهيا في الكبر ، لان له جرما لا شك فيه ، وكل جرم قابل للانقسام الى جزئيات لا نهاية لعددها ، ومهما بلغت تلك الجزئيات من الصغر فهي اذا ضربت في عدد لا نهائي كان الناتج كونا عظيما يمتد الى ما لا نهاية !

والذن نفرض الكثرة يؤدي الى نتيجتين متناقضتين لا يسلم بهما معا منطق سايم ! فلم يعد امامك من سبيل الا ان تنكر انكرا باننا الكثرة ، وان تسلم بان الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة ، وان هذه الاجزاء التي تراها متفرقة - باطلة ليس لها وجود !

الليل على بطلان الحقيقة :

(ا) اذا اردت ان نقطع مسافة ما فستقطع نصفها الاول ،
ويبقى امامك نصفها التاني ثم ستقطع نصف هذا النصف ، ويبقى
نصفه الآخر ، وهكذا ستظل تقطع نصفها ويبقى نصف الى ما لا
نهاية . واذن فلن تصل الى غايتك المقصودة الى الابد !

(ب) تسابق رجل وسلحفاة . فهب ان السلحفاة تقدمت عشرة
امتر قبل ان يبدأ الرجل نظرا لبطء سيرها ، وكانت سرعة الرجل
عشرة امثال سرعة السلحفاة ، فلما بدأ الرجل ، وقطع عشرة امتر
التي تفصله عن السلحفاة - وجد انها قد تقدمت مترا (اى عشر
المسافة التي قطعها هو) ، فلما قطع هذا المتر كانت السلحفاة
تقدمت عشر المتر ، فاذا قطع هذا العشر تكون قد تقدمت جزءا
من مائة جزء من المتر ، وهكذا يظلن الى ما لا نهاية ، فلو ظل
التسابق الى آخر الدهر فلن يلحق الرجل السلحفاة .

(ج) اذا انطلق سهم في الهواء فلا بد ان يكون في اية لحظة
زمنية ثانيا في مكان معين ، لانه لا يجوز ان يكون في اللحظة الواحدة
في مكانين مختلفين ، ولكن اذا كان السهم في كل جزء زمني ساكنا في
مكان بعينه لزم ان يكون في مجموع الفترة الزمنية ساكنا كذلك ، لان
استمرار السكون ينتج سكونا ولا يولد حركة !

من هذه الامثلة الثلاثة يتضح ان الحركة مستحيلة وان خيل
لنا انها حقيقة واقعة ، لانك - كما ترى - ان فرضت حدوث
الحركة تورطت في سلسلة من التناقضات لا تستقيم مع العقل
والنطق .

وان الفكر الفلسفي ليصل بك احيانا الى انكار السماء والارض ،
وما بين السماء والارض ، ويقول لك : ليس في الوجود - يقينا -
غيرك انت وحده !

آخر السمات :

اما السمة الأخيرة : فهي سمة تؤدي اليها لا مناص ، السمات السابقة .

واذا كانت السمات السابقة يسلم كل منها الى الآخر ... فانها جميعا تتعاون لتؤدي الى هذه السمة الأخيرة .

هذه السمة الأخيرة هي ان :

« الفلسفة لا راي لها ! »

وقد تكون هذه السمة مفاجأة لبعض الناس ، كيف يتأتى ان تكون هذه الفلسفة التي ملأت الدنيا صياحا ، منذ ان نشأت ، ولم تكف منذ ان نشأت الآن عن الصياح ، لا راي لها ؟

والامر ايسر من ان يحتاج الى استفاضة :

اما (اولا) : فلان « الفلسفة لا راي لها » نتيجة واضحة لكل ما قدمنا .

واما (ثانيا) : فخذ اى مسألة من مسائل الفلسفة فستجد الآراء التي تنكر ، والآراء التي تثبت ، انك ترى الرفض والقبول في كل امر ! والرفض فلسفة ! والقبول فلسفة !

وقد يكون الراي توقفا عن الرفض والقبول : وهو فلسفة ! وقد يكون شكاً في الرفض وشكاً في القبول في آن واحد ، وهو ايضا فلسفة !

والشك اما ان يكون شكاً في قيمة الآراء التي تعرض : نفيًا او اثباتا ..

واما ان يكون شكاً في قيمة وسيلة المعرفة نفسها ، وهي الحواس والعقل .. وكل ذلك فلسفة في كل مسألة !

وإذا تساعت - واثت على علم بالجو الفلسفى ، جو المناهات
والوهم - ما الراى الفلسفى فى هذه المسألة او تلك فستجد كل
ما قدمناه مائلا امامك يثبت لك بما لا مرية فيه انه : لا راي
للفلسفة .

وقبل أن نخلص الى الخاتمة نذكر أمرا فى منهج الفكر الفلسفى
فيه عظة وفيه عبرة :

محاورة فيدون :

ان محاورة « فيدون » لافلاطون لها اهميتها لاكثر من وجه ،
منها أنها :

- ١ - محاورة يدور البحث فيها حول خلود النفس .
- ٢ - وهى محاورة لا تتعارض فيها اهداف المناقشين ، وانما
تتحد وتتفق ويحب المناقشون أن يصلوا فيها الى نتيجة
محبة الى نفوسهم ، وهى ان « النفس خالدة » .
- ٣ - ان الدين يدور بينهم الحوار فلاسفة من الدين لهم وزنهم
واعتبارهم ، واحدهم يسمونه « ايا الفلسفة » ويسمونه
« ايا الفلاسفة » .

٤ - المتحاورون ليسوا من مدرسة واحدة ، وانما هم من مدرستين
مختلفتين ، هما مدرسة سقراط ، ومدرسة فيثاغورس ،
وهما - وان كانتا متقاربتين - ما من شك فى أن جو سقراط
العقلى يختلف هو وجو فيثاغورس الروحى .

ولهذا الاختلاف فان اتفاقهما على غاية واحدة : « اثبات
خلود الروح » ومحاولتهما الاستدلال عليها ، له اهميته
الخاصة .

هـ - بيد ان الامر الاساسى الهام الذى من أجله نتحدث فى هذا الموضوع هو اتفاق المدرستين على أن « الوحى » فيما يتعلق بما بعد الطبيعة هو السفينة الآمنة المتينة ، وأن العقل ، الإلهيات ، أن هو الأعباءة عن لوح من الخشب إذا قابلته أو إذا وازنته بالوحى . أن الوحى سفينة والعقل لوح من خشب !

لقد كان الحوار يدور بين سقراط والثنين من الفيثاغوريين هما « سيمياس » ، و « قابس » ، وهما من كبار فلاسفة المدرسة الفيثاغورية .

وأخذ الجميع يجهدون ذهنتهم فى البرهنة على خلود النفس ، ويقيمون أدلة وتنقسم بعض أدلتهم الى فروع ثم :

« ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع ، وبعد هنيهة يقول سيماس :

ان العلم بحقيقة مثل هذه الامور ممتنع او عسير جدا فى هذه الحياة ، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول الى آخر مدى العقل ، فيجب :

اما الاستيثاق من الحق ..

واما - ان امتنع ذلك - كشف الدليل الاقوى والتلوع به فى اجتياز الحياة ..

كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح خشب مادام لا سبيل لنا الى مركب آمن وآمن ، أعنى الى وحى الهى » .
وبعد ذلك يعودون الى البحث من جديد حتى :

يقتنع قابس ، ويعلم سيماس انه مقتنع ايضا ، الا ان شعوره
المزدوج بعظم المسألة والضعف البشرى يضطره الى بعض التحفظ
بازاء هذه الأدلة على وجاهتها ..

فيسلم له سقراط بحقه في هذا التحفظ ، ويزيد قائلا :

بل ان المقدمات انفسها مفتقرة الى بحث أوكد !

ان هناك بحر الالهيات وهناك البحر المائى ..

وكما ان للبحر المائى آلة عبور هى السفينة - فان لبحر
الالهيات آلة عبور هى (الوحى) فاذا استعمل الانسان العقل
فى عبور بحر الالهيات - فانه يكون كإنسان يستعمل لوحا من
خشب فى عبور البحر المائى !

ولكن المضطر - حيث لا وحى - يستمسك بلوح الخشب ،
كما يقول سيماس : « ما دام لا سبيل الى مركب آمن وآمن .
أضنى الى وحى الهى » . ولوح الخشب هنا هو العقل (١) !

راى الامام الغزالى فى الفلاسفة :

« رأيتهم اصنافا ، ورأيت علومهم اقساما ، وهم على كثرة
اصنافهم - تلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء
منهم والاقدمين ، وبين الاواخر منهم والاولاء - تفاوت عظيم فى
البعد عن الحق ، والقرب منه !

اصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر لهم كافة :

« اعلم انهم - على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم - نعتسون
ثلاثة اقسام :

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

الدهريون .

والطبيعيون .

والالهيون .

الصنف الأول الدهريون : وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر العام القادر ، وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون ابدا ، وهؤلاء هم الزنادقة .

والصنف الثانى الطبيعيون : وهم قوم اكثروا بحتمهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات ، واكثروا الخوض فى علم تشريح اعضاء الحيوانات .

فراوا فيها من عجائب صنع الله تعالى ، ويدائع حكمته - ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات من الامور ومقاصدها ، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الاعضاء مطالع الا يحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان ولا سيما بنية الانسان .

غير ان هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم - لاعتدال المزاج - تأثير عظيم فى قوام قوى الحيوان به ، فظنوا ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضا ، وانها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ، ثم اذا انعدم فلا يعقل اعادة المعدوم كما زعموا ، فذهبوا الى ان النفس تموت ولا تعود ! فجددوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والحشر والنشر ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطلاعة ثواب ولا للمعصية عقاب ، فانحل عنهم اللجام ، وانهمكوا فى الشهوات انهك الاتعاب !

وهؤلاء أيضا زنادقة ، لان اصل الايمان هو : الايمان بالله
واليوم الآخر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وأن آمنوا بالله
وصفاته .

الصنف الثالث الالهيون : وهم المتأخرون منهم مثل
« سقراط » وهو استاذ « أفلاطون » و « أفلاطون » وهو استاذ
« أرسطاطاليس » .

و « أرسطاطاليس » هو الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم
العلوم ، وحرر لهم ما لم يكن محررا من قبل ، وأنضح لهم ما كان
تجبا من علومهم .

وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية ،
والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائهم ما اغنوا به غيرهم ،
وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم !

ثم رد « أرسطاطاليس » على « أفلاطون » و « سقراط » ومن
كان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم .
الا أنه استبقى ايضا من زائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق
للزوع عنها . فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المنفردة
الإسلاميين كابن سينا والفارابى وأمثالهما !

على أنه لم يتم بنقل علم « أرسطاطاليس » أحد من متفلسفة
الإسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس بخلو من
تخبط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع ، حتى لا يفهم ، وما
لا يفهم : كيف يرد أو يقبل ؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة
أرسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ، يتحصر فى ثلاثة
أقسام :

١ - قسم يجب التكفير به .

٢ - وقسم يجب التبديع به .

٣ - وقسم لا يجب انكاره اصلا فلنفصله .

ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلا يربى
تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر .

ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب
« التهافت » .

اما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها المسلمين كافة ، وذلك
في قولهم :

١ - ان الاجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هي الارواح
المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية !

ولقد صدقوا في الباط الروحية ، فانها كائنة ايضا ، ولكن
كذبوا في انكار الجسمانية ، وكفروا بالشرعة فيما نطقوا به !

٢ - ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكلديات دون
الجزئيات .

وهذا ايضا كفر صريح ، بل الحق انه : « لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ، ولا في الارض » .

٣ - ومن ذلك قولهم بقديم العالم واؤليته ، فلم يذهب احد من
المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

واما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات ، وقولهم انه عليم
بالذات لا يعلم زائدا على الذات ، وما يجرى مجراه - فمذهبهم
فيها قريب من مذهب المعتزلة » .

oooooooooooo

وقد يتساءل انسان : اذا كان الامر كذلك فلم انتشرت العلوم
الفلسفية في العالم الاسلامي ؟

يعول في ذلك الحافظ عماد الدين بن كثير في تاريخه سنة ٦٨٧: بعد اخذ التتار بغداد - عمل الخوارجا نصير الطوسي الرصد ، وعمل دار حكمه فيها فلاسفة لكل واحد في اليوم ثلاثة دراهم ، ودار طب فيها للحكيم درهمان ، وصرف لاهل دار الحديث لكل محدث نصف درهم في اليوم ، ومن ثم فشسا الاشتغال بالعلوم الفلسفية وظهر .

الامم الفزالي والفلسفة :

والفلسفة التي تعنيها هنا انما هي المحاولات المستمرة التي بدأت منذ العهد اليوناني القديم ولا تزال - لبناء « ما وراء الطبيعة » على العقل ، انما هي المحاولات العقلية لاختراع ما وراء الطبيعة وابتدائه ، بحيث يأخذ العقل حريته في الالبات والنفي غير متأثر الاحد بيسه هو التي يفرضها . واذا كان العقل قد اشتغل بالطبيعة والرياضيات ، واذا كانت الطبيعيات والرياضيات قد ادخلت في الفلسفة كاجزاء لها - فان الهدف الاول للامام الفزالي انما هو جانب ما وراء الطبيعة .

ومما لاشك فيه ان العقل قد انتج ثمارا يانعة في الطبيعيات والرياضيات : لقد اقام القواعد المحكمة ، ونظم المبادئ المتقنة ، وانتهى به الامر الى ان شيد الطبيعيات والرياضيات على اساس متينة . وكان الامر كذلك في هذين الميدانين ، لان العقل يعمل في دائرة اختصاصه ، ودائرة اختصاصه انما هي الماديات والحسوسات او ما يتمثل فيهما حينما يوجد خارج الذهن كالرياضيات .

وغر هذا النجاح فوما فاعتقدوا ان في استطاعة العقل ان يجول في كل ميدان : في استطاعته ان يجول في الطبيعة وفي ما وراء الطبيعة ! في العالم وفي ما وراء العالم ! في المادة وفي المجردات ! في

عالم الشهادة وفي عالم الغيب ! وكانت النتيجة ان افحموا العقل في عالم ما وراء الطبيعة ، فكأيت الفلسفة الالهية العقلية ، وكان الاخفاق التام للعقل في هذا الميدان !

وهذه الفلسفة العقلية التي تبحث في الغيب انما هي انحراف عن الطريق المستقيم ، وهذا الانحراف حديث العهد نسبيا ، فهو يقتدى كما قلنا بالعهد اليوناني ، واشهر من تولى امره في ذلك العهد انما هو « أرسطو » .

وأرسطو هذا الذي يعتبره بعض المؤرخين أكبر عقلية فلسفية ظهرت على وجه التاريخ - هو أيضا أشهر الذين انهار مذهبهم في عالم ما وراء الطبيعة ! وكان اخفاق عقله هذا الكبير نبما يختص بمعرفة الغيب من أوضح الأدلة على أن عالم الغيب اسمى من أن يتناوله العقل البشري الخطاء ! ولقد كانت الاعتراضات على مذهبه قوية عامة شاملة حتى أن تلاميذه دب اليأس في نفوسهم من إقامة عالم ما وراء الطبيعة على أساس العقل ، فلم يمكنهم ان يردوا على الاعتراضات ، وراوا انه اذا كان استاذهم قد اخفق هذا الاخفاق في عالم الغيب فانهم سيخفقون من باب أولى لو حاولوا إقامة مذهب في الالهيات جديد ! يقول الأستاذ سانتلانا بعد أن ذكر الاعتراضات على مذهب أرسطو :

ان ذلك حمل التلامذة بعد موته على الاياس ما الالهيات والتفرغ الى علم الطبيعة وعلم الاخلاق اختصاصا بهما في القرن الثالث قبل الميلاد ، حتى لقبوا بالطبيعيين ولا سيما شبيعة « ثاوكرسطيس » و « استوائون » اللذين خلفا أرسطو في رئاسة « دار العلم » التي كانت للمشائين يائينا .

انصرف اذن تلاميذ أرسطو - يائسين - عن عالم ما وراء الطبيعة الى عالم الطبيعة والاخلاق ، واذا كان مذهب زعيم العقليين

قد انتهار فمن باب أولى أن ينهار مذهب غيره ممن هم أقل منه ،
ولكن هذا الانهيار المتتابع للمذاهب العقلية في الآلهيات لم يصرف
الناس عن هذا النمط من المحاولات التي مآلها دائماً الإخفاق !

وتتابعت هذه المحاولات في الشرق والغرب إلى عهد الإمام
الغزالي .

ورأى الإمام الغزالي يصيرته النقادة ، وبخذه الملهم - أن
هذا الطريق الذي انحرفت إليه الفلسفة وسارت فيه إنما هو
طريق مسدود ، ولا بد أذن من محاربة هذا العبث الذي يسمونه
« الفلسفة العقلية » . لا بد من محاربته لأسباب عدة : فهو إضافة
لوقت ، وهو تشكيك للبشرية ، وزعزعة للإيمان ، وليس له من
نتيجة إلا التفرق والاختلاف ، وتوهين المقدسات !

على أنه إذا كان يلتمس لليونان العذر في معالجة هذا الموضوع
لعدم وجود الوحي المعصوم الذي يهديهم الطريق ، وينير لهم الجادة
- فليس هناك من عذر للمسلمين وبين أيديهم رسالة السماء ممثلة
في « القرآن » !

وهو : كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير .

(لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد) . وقد تكفل الله بحفظه (أنا نحن نزلنا ونذكر وأنا له
لحافظون) .

ليس للمسلم أذن - فيما يرى الإمام الغزالي - أن يحاول
ابتداع عالم ما وراء الطبيعة ، أو اختراعه عقلياً ، ولكن المسلمين
أخذوا فيما أخذ فيه اليونان ، واعتمدوا على العقل ، والقوا
قيادهم إليه ، فتفرقوا مذاهب شتى ، وطرائق قددا ، وأصبح
للفلسفة برغم هذا بريق في الأبصار ، وللعلم كالسراب يجذب
الكثيرين !

لا بد اذن من التسمير عن ساعد الجحد ، وهدم هذا الزيف ،
وابطل هذا السحر ، حتى يعود الناس الى الاعتصام بجيشل الله
وعدم التفرق .

وحمل الامام الغزالي على الاساس الذى تقوم عليه الفلسفة
وهو « العقل » حملة عنيفة ، وهجم عليه هجوما قويا ، ولم يفتتر
قط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم « تهاافت الفلاسفة »
في محاولة موفقة كل التوفيق ، جريئة كل الجرأة ، طريفة كل
الطرافة . وما كان المقصد الاول والهدف الاساسى لهجومه
هدم الآراء فى نفسها ، فبعضها صحيح ، موافق للدين ، ومع ذلك
فقد هدم الامام الغزالي المنهج العقلى الذى استندت اليه هذه
الآراء : فخلود النفس مثلاً رأى يقول به الغزالي ، ويقول به
الفلاسفة ، ولكن الامام الغزالي حمل معوله على طريقة الفلاسفة فى
اثبات خلود النفس وهدم ادلتهم ، وضرب بمعوله فيها فاتهارت
وتهاافت ، ومع ذلك فقد كان هو مؤمناً بهذا الخلود ، انه لم
يلتزم فى هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتعسير فى وجه ادلتهم بما
يبين تهاافتهم !

ومقصوده : تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة وظن ان
مسالكهم قمية عن التناقض ببيان وجوه تهاافتهم .

ويقول : انا لا ادخل فى الاعتراض عليهم الا دخول مطالب
منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فابطل عليهم ما اعتقدوه ، مقطوعا
بالوامات مختلفة :

فالزعم : تارة مذهب المعتزلة .

وثانية : مذهب الكرامية .

وطورا : مذهب الوقفية .

ولا انهض ذابا عن مذهب مخلص .

ويقول الأستاذ « بلاسيوس » بحق : « ان الفزالي حينما سمي كتابه « تهافت الفلاسفة » كان يريد ان يمثل لنا ان لفعل الانسان يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول اليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار : فاذا ابصر شعاعا شبيه نور الحقيقة انخدع به ، فرمى نفسه عليه وتهافت فيه : ولكنه سقط مخدوعا ناقصة منطقية خاطئة : فهلك كما بهلك البعوض » .

فكان الفزالي يريد ان يقول : « ان الفلاسفة خدعوا بأشياء أصروا اليها بلا أعمال روية ، فتهاوتوا ، وهلكوا الهلاك الأبدي » .

وفي كتاب التهافت هدم الامام الفزالي عليا ما بناه الفلاسفة معتمدين على عقولهم ، ونهاقت الآراء نحو فلسفه ، ومن الحق ان نقول : ان ادلة الامام الفزالي فيها من القوة ومن الرسوخ بحيث لا تقل من وجهة النظر العقلية - من ادلة الفلاسفة العقليين .

وما من شك في ان حملة الامام الفزالي اما كانت توجهه اولا وبالذات الى العقل ، والقضية المتنازع عليها هي قضية استطاعة العقل الوصول الى المعرفة اليمينية في عالم « ما وراء الطبيعة » . الامام الفزالي ينكر ، ويثبت انكاره بالاحصاق المتتابع للفلاسفة ، ويثبت ايضا بهدم العقل لكل ما بناه العقل نفسه في هذا الميدان .

والتعارض اذن بين الامام الفزالي والفلاسفة اما هو تعارض كلي ، ولذلك فان المحاولات الكثيرة المتعددة لتصحيح آراء الفلاسفة أو لتصحيح بعضها ، ونقد الامام الفزالي في حملته على هذا الرأي أو ذاك ، والانتصار لوجهة النظر الفلسفية في هذه أو تلك - ان ذلك كله غير مجد في القضية التي التوها الامام الفزالي ، وهي محاولات جهل القائلون بها موضوع النزاع على حقيقته أو تجاهله !

ومن هنا كانت محاولة ابن رشد - وهو أكبر المدافعين عن الفلاسفة - تصويب آراء الفلاسفة في كتابه « تهافت التهافت »

عملا غير مفيد في حسم النزاع ، اذ ان دائره النزاع الحقيقيه انما هي الاساس الذي بنيت عليه الآراء وليست الآراء نفسها ! والواقع ان فكرة الامام الغزالي لا تزال لان تتسم بالسهولة والوضوح والقوة ! لقد اخفقتهم ايها العقليون ، والدليل على اخفاقكم اختلافكم المستمر ، هذا الاختلاف الذي اصبح وكأنه القاعدة والمبدأ العام !

واذا اردنا في النهاية تقدير مدى الآثار التي كانت ولا تزال ثمره لفكرة الامام الغزالي هذه - فان خير ما نفعل فيما يتعلق بذلك ، وخير ما نختم به هذه الكلمة هو ان ننقل راي الدكتور محمد اقبال ، وهو راي يتسم بالرصانة والعمق . يقول محمد اقبال في كتابه « تجديد التفكير الديني في الاسلام » :

« على انه لا سبيل الى انكار ان الدعوة التي نهض لها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها « كانت » في المانيا في القرن الثالث عشر .

ففي المانيا ظهر المذهب العقلي لأول عهده حليفا للدين ، ولكن سرعان ما تبين ان جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسبا ، فكان الطريق الوحيد اذن : ان تمحي العقيدة الدينية من سجل المقدسات !

وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الاخلاق ، ولذا مكن المذهب العقلي من سيادة الالحاد .

تلك كانت الحال في المانيا عندما ظهر « كانت » وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الانساني ، فهدم بذلك ما بناه اصحاب المذهب العقلي من قبل ، وصدق عليه القول بانه كان اجل نعم الله على وطنه .

وان التشكك الفلسفي الذي اصطنعه الغزالي على تطرفه بمض الشيء قد انتهى الى النتيجة نفسها في العالم الاسلامي ، اذ قضى

ذلك على المذهب العقلى الذى كان موضع الزهو على الرغم من ضحاكته ، وهو المذهب الذى سار فى الاتجاه اليه نفسه المذهب العقلى فى ألمانيا قبل ظهور « كانت » .

غير أن هناك فارقا هاما بين « الفزالى » و « كانت » ، فإن « كانت » تمشى مع مبادئه تمشيا لم يستطع معه أن يثبت أن معرفة الله ممكنة .

أما الفزالى فعندما خاب رجلاؤه فى الفكر التحليلى ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، وفى فيها مكانا للدين قائما بنفسه . وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم ، وعن الفلسفة الميتافيزيقية » .

.....

تجربتى مع الفلسفة :

ان هذه الخاتمة تجربة شخصية .

ولعل القارئ الكريم يسمح لى بأن أحدث عن الجو الذى عشته فى بواكير حياتى الفلسفية :

لقد كان ذلك لأول عهدى بجامعة باريس حينما ذهبت الى فرنسا للدراسة .

أحب ان أصف الجو الذى عشته ، وكيف تصرفت - بتوفيق الله - فى أثنائه .

... ودخلت الجامعة ، وبدأت الدراسة فى علم الاجتماع وعلم النفس ، ومادة الأخلاق ، وتاريخ الأديان .

وكانت هذه المواد يتزعم دراستها وتدريسها الأساتذة اليهود ، أو الذين تتلمذوا على الأساتذة اليهود .

وكانت هذه المراءى كلها تسير فى تيار محدد ، « هو انبها « علوم
مبتمع » ، أى انبها لا تتقيد بوحى السماء ، ولا تتقيد بالدين على انه
وضوح الهى ، فهى تدرس موضوعاتها على انبها ظواهر اجتماعية ،
وظواهر انسانية .

وبداننا فى الدراسة نسمع مختلف الآراء فى نشأة الدين ، ومختلف
الآراء فى تفسير النبوة ، وينتهى الأمر برأى الأستاذ فى الموضوع .

وليس فى هذه الآراء - على اختلافها وتعددتها - ما يتجه الى
ان الدين وحى من السماء ، او ان النبى موصول الاسباب بالسماء!
واذا انتظرنا من الأستاذ ان يصحح الوضع ، فيدلى فى النهاية برأيه
مثبتا الألوهية والنبوة هادما للآراء الأخرى واصفا لها بانوسا
.. سلال !

اذا انتظرنا ذلك منه فاننا نكون واهمين ، فانه واحد من هؤلاء
العشرات من الأساتذة فى هذه المواد وما شابهها المنغمسين فى تيار
المادية ! لقد فسرت الجامعات الأوربية العلم على انه القواعد النبى
تقوم على التجربة والملاحظة ، والتزمت بان تفسر وان تشرح علم
الاجتماع وعام النفس وجميع الظواهر فى الافاق وفى الانفس ، على
هذا الاساس ، والتزمت ذلك ايضا فى تاريخ الاديان .

هذه العلوم بالذات وفروعها تتعاون - فى جامعات الغرب -
لنقود الانسان متساندة الى الالحاد !

ان للدين - فيما يزعمون - نشأة انسانية اجتماعية . وان
الخلق - فيما يرون - نشأة انسانية اجتماعية ، وقد تواضع
الناس على سلوك معين سموه « فضيلة » وعلى سلوك آخر سموه :
« رذيلة » ، ودراسة الدين والاخلاق اذن تتجه الى النشأة والظواهر
وعوامل التطور وظواهر التطور .. وليس للسماء فى الدراسة من
نصيب اللهم الا الوصف لظاهرة نشأت فى المجتمع .

وكل الظواهر والمظاهر في هذه الدراسات اعتبارية نسبية متغيرة ،
متبدلة لا تثبت على حال ، ولا تستقر على وضع ، لأنها في كل يوم
تبدل حالاً بحال ...

وهذه الأفكار تتكرر في هذه المواد : نسمعها في علم الاجتماع ،
ونسمعها في علم النفس ونسمعها في دراسة الإعلام ونسمعها
في دراسة تاريخ الأديان ، ونسمعها في دراسة العلوم المتفرعة من
كل ذلك .

والشاب الذي انتقل من الأقسام الثانوية الى الجامعة يتأثر
بأستاذه ، فإذا كان الأساتذة متعاونين على هدم القيم الثابتة
والمثل العليا التي يقررها الدين وتقررها الأخلاق - إذا كان الأمر
كذلك - فإن الطالب الذي يعيش في أجواء تتعاون كلها على هدم
عقائده ومثله وقيمه ينتهي به الأمر - في الأغلب الأعم من الحالات -
بأن تنهار هذه القيم في شعوره !

ومن هنا كانت الظاهرة التي نلاحظها في طلبة الجامعات في أوروبا
من الاستحفاف بكثير من العقائد ، وبكثير من القيم ، وينتهي الطالب
باللحد ، أو على أقل تقدير بالإيمان الكامن الذي لا فاعلية له
ولا تأثير في سلوك الإنسان !

وكننت - من غير ما شك - أضيق بكل ما يجري في هذه
الدراسات ، ولكن الله سبحانه وتعالى ألهمني التفكير في قيمة آراء
الأساتذة انفسهم في هذه المواد .

وبدأت أفصل بين عالمين من المعرفة : عالم الماديات كالمطب
والطبيعة والكيمياء ، وهذه أمور تحكمها التجربة ولا تتعارض مع
والدين ولا اختلاف فيها ، وعالم التفكير المجرد في الدين والأخلاق
والمجتمع .

واخذت أدرس في إناة هذا الجانب الآخر من الزاوية التاريخية، فوجدت أنه منذ بدأ التفكير العقلي فيها ، بدأ في اللحظة الأولى الاختلاف فيه ، وبدأ كل زعيم من زعمائه ينتقد الآخرين في عصره، وكل مفكرى عصر ينتقدون المفكرين في العصر السابق عليه ، وهكذا الأمر .

وما من شك في أن هؤلاء الأساتذة الذين يدرسون لنا ينتقد بعضهم بعضا في آرائهم ، ويخطئ بعضهم بعضا ، كما ينتقدون السابقين عليهم ويخطئونهم ! وسيصنع من بعدهم صنيعهم ، فيوجهون اليهم النقد ويخطئونهم ، وهكذا الى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

لقد أخذ « دوركايم » اليهودى ، يعمل بمعاول هدامة في كل القيم والمفاهيم الدينية والأخلاقية ، وأخذ تلميذه الأكبر اليهودى « ليفى بروهل » ينهج منهجه ويسير على طريقه في علم الاجتماع وفي علم الأخلاق . وكتاب « ليفى بروهل » : « الأخلاق وعلم العادات » - مثل واضح لهذا النوع من هدم القيم ومحاولة القضاء على كل المثل .

فكرت إذن في اختلاف الآراء ، أو في هدم بعضها بعضا في مواجهة كل ما يقوله الأساتذة ، وكنت أقول في نفسى - في مواجهة كل استاذ : سيهدمك المعاصرون لك، وسيهدمك الذين يأتون من بعدك !

ولكنى في مواجهة كل هذه الآراء الإلحادية - كنت اتشبث بيقين لا شك فيه :

كنت أقول في نفسى : اذا كانت الأخلاق نسبية فهل يأتى الزمن الذى نعتقد فيه : ان الصدق رذيلة ! أو ان الشهامة شر ! أو ان الشحاعة سوء ! أو ان العفة جريمة ، أو ان كذا ، أو كذا ؟ ثم أعود الى نفسى فأقول : كلا ...

واتساعل من جديد في مجال العقائد : هل سيأتى اليوم الذى
لا نقول فيه بوحدانية الله ، أو لا نقول فيه بارادته وعلمه ؟
واعود الى نفسى واقول : كلا .

كنت احاول دائما ان اردد ان هؤلاء القوم يسرون في طرق
لا تنتهى الى غاية .

ما هدفهم من ذلك ؟ ما غايتهم ؟

وما كنت اجد الاجابة عن هذا السؤال آنئذ ، لكنى عرفت
فيما بعد ان هذا هو المنهج اليهودى الذى رسموه بعد تفكير طويل،
والتزموا القيام به بكل الوسائل او بكل الطرق ، وهو منهج التشكيك
في القيم والمثل والعقائد والأخلاق !

يستخدمون هذا المنهج في المجالات المختلفة لافساد المجتمعات
وتحللها اخلاقيا ودينيا ، ويضيفون اليه العمل على اثاره العمال على
أصحاب رموس الاموال ، وعلى ايجاد الضغائن والفتنة بين مختلف
فئات الشعوب ، والتمرة التى يعملون دائبين على الوصول اليها :
ان تكون المجتمعات شاككة مملوءة بالفتن ، وذلك سبيلهم الى
السيطرة .

ان اليهود يهدفون من وراء كل ذلك الى السيطرة على العالم .
انهم يحطمون القيم والمثل حتى لا يكون في المجتمعات قوة من عقائدهم
أو قوة من خلق . ومن اجل ذلك تعاونوا على أن تكون لهم الكلمة
الأولى في الجامعات في علم الاجتماع وفي علم النفس ، وفي مادة
الأخلاق ، وفي تاريخ الأديان . . وفي الفلسفة . ولم يكن من السهل
على في اثناء هذه الدراسة الاستمساك بالقيم والمثل التى
نشأت عليها . ولولا عون من الله سبحانه ، وتوفيق منه ، ولولا لطف
الله - لصرت كواحد من هؤلاء الالوف الذين يدرسون في الجامعات
الأوربية ، ثم يخرجون منها وقد تحطمت في نفوسهم المثل الدينية
الكريمة !

وانتهيت من هذه الدراسة ، ثم كانت المرحلة التالية هى مرحلة « الدكتوراه » .

وبعد تجارب هنا وهناك فى مجالات مختلفة من الموضوعات ، وبعد تردد بين هذا الموضوع أو ذاك ، هدانى الله - وله الحمد والمنة - الى دراسة موضوع التصوف الإسلامى . ولم يكن ذلك مصادفة ، وانما هى بداية وتوفيق من الله سبحانه وتعالى ، وهى عناية أعجز من شكر الله سبحانه وتعالى عليها . وانغمست فى العنصر الأساسى فى موضوع الرسالة ، وهو دراسة الحارث بن اسد الحاسبى .

انغمست فى جو مجموعة من المخطوطات لهذا العالم الكبير . المستنير ، ورايت أنه قد مرت به - هو الآخر - فترة من الضيق لاختلاف الآراء وتفرقها ، والحيرة فى ايها الاحق وايها الأصوب ؟ ثم هداه الله سبحانه الى الطريق الأقوم .

وجدت فى جو الحارث بن اسد الحاسبى الهدوء النفسى ، أو الطمأنينة الروحية ، ولكنه هدوء اليقين ، وطمأنينة الثقة بما يعلم .

لقد القى بنفسه فى معترك المشاكل التى يشهدها المجتمع والمتحرفون ، وأخذ بصارع مناقشا ومجادلا وهاديا ومرشدا متخلدا الأساسى الأصيل والمصدر الأول : القرآن والسنة ، متخلدا ذلك مقياسا وحاكما متحكما فى كل ما يقال أو يفعل .

وانتهيت من دراسة « الدكتوراه » وأنا أشعر شعورا واضحا بمنهج المسلم فى الحياة ، وهو :

منهج « الاتباع »

ان ابن مسعود رضى الله عنه يقول كلمة موجزة عن هذا المنهج كأنها أعجاز من الإعجاز ، أنه يقول :

« اتبعوا ولا تبندعوا فقد كفيتم » .

وهى كلمة حق وصدق ثرية بالمعاني الطويلة العريضة ، يبرهن آخرها على اولها ، والنهى فى وسطها يبرهن عليه ايضا آخرها : اى اتبعوا فقد كفيتم ، والكافى هو الله سبحانه وتعالى الذى اوحى المبادئ والاصول والقواعد ، وطبق رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ذلك وبينه ، فكان تطبيقه مقياسا وبيانا ومرجعا يرجع اليه المختلفون .

« ولا تبندعوا فقد كفيتم » : ان الذى يتدع هو من لا كفاية له ، ولكن الله سبحانه وتعالى بعد ان اكمل الدين واتم النعمة - ليس هناك من مجال ، ولا من حاجة الى الابتداع .
لقد كفانا الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كل ما يصلحنا من امر الدين .

لقد كفيتم ، وعلينا اذن الاتباع . ولا منهج لنا الا الاتباع .

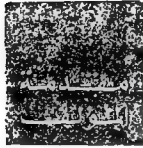
وبعد ان قر هذا المنهج فى شعورى واستيقنته نفسى اخلت ادعو اليه : كتابا ومحاضرا وعلما ، ثم اخرجت فيه كتابا خاصا هو كتاب : « التوحيد الخالص ، او الاسلام والعقل » .

وما فرحت بظهور كتاب من كتبى مثل فرحى يوم ظهر هذا الكتاب ، لانه هو خلاصة تجربتى فى حياتى الفكرية .

وكل ما كتبه عن التصوف ، وعن الشخصيات الصوفية - فانما يسر فى فلك هذا المنهج ، منهج الاتباع .

هذا وبالله التوفيق

عبد الحليم محمود



المشكلة الأخلاقية والمشاعر التي تؤدي إليها

الإنانية :

عندما نجد في شيء ، أو في شخص ، أو في عمل ، سببا
لسرورنا خاصة ، أو عندما نتذكر انه كان كذلك ، بل وعندما نتخيل
انه من الممكن ان يكون سببيا لذلك السرور ، فاننا نشعر نحوه
برغبة تحملنا على البحث عنه او على القيام به .

وحيثما نشعر ان في شيء ، أو في شخص ، أو في عمل ، سببا
لآلامنا خاصة ، أو حيثما نتذكر انه كان سببا لهذه الآلام ، بل
وعندما نتخيل انه من الممكن ان يكون سببا لهذه الآلام ، فاننا
نشعر نحوه بيفض يحملنا على الفرار منه ، أو على تحاشيه .

ولقد أبان « مابينوزا » ، من قبل ، من هذه الفكرة وافاض
عليها نورا ساطعا ، ولا يزال ما قاله بصدها محتفظا بكل ما له
من نفاسة .

ومن هنا يلاحظ ان الدائنا والآمنا لبست جميعا من قبيل
واحد .

ان بعضها مرتبط بارضاء ما يسمى « الميول الانانية » ، او بمعارضتها . كل فرد يسعى الى الاحتفاظ بحياته ، بل هو يعمل ، فوق ذلك ، على ان يمكن لنفسه في سلم الحياة مكانة خاصة ، فاذا اتيح له ما يرضى ميوله شعر بالسرور ، واذا ما حالت الحوائل دون ارضاء تلك الميول قلق وتالم . ومن هنا ينشأ عالم من الزعات . ذلك العالم الذى لو انفرد بنفسه لحملنا على ان نتخذ الانانية التامة شعارا لنا : « كل شيء لى ولو كان ذلك على حساب الآخرين » .

الايثار او (المشاركة الوجدانية) :

ومع ذلك فليست الانانية هى المصلح الوحيد لالامنا وملداتنا .

ان كثيرا من الناس قد وهبوا رقة العاطفة « المشاركة الوجدانية » اى انهم يتألمون لالام الآخرين ، وانهم يسرون لسرورهم : ما اكثر اولئك الذين ليس في طوقهم ان يشاهدوا حادثة ، او يروا الدم يسيل ، او تقع ميونهم على منظر عملية جراحية ، او يسمعون نحيبا دون ان يعصر الالم قلوبهم مصرا اليما، ودون ان تسيل عبراتهم مع الباكين ، بل ربما وقعوا في حالة انشاء . ثم اليس سرور الآخرين وضحكهم ومرحهم يشيع في نفوس سواهم نفس الحالة ؟ ولا اخالنا بحاجة الى اكثر من ذلك لتلطيف الميول الانانية . ان ذلك الذى يألم لالام الآخرين ليتحاشى ايلامهم ، انه ليبدل وسعه لتخفيف آلامهم . كما ان من يسعد بمسرات الآخرين يتحاشى ان يعكر عليهم صفوها ، بل انه ليفكر ، جادا ، في اتمامها . وهذا منبع ثان للذة والالم ، لو فرضناه وحده لحملنا على تحقيق المثل الاثنى : « كل شيء للآخرين ولو كان ذلك على حسابى » .

وحى الضمير :

وليس هذا كل ما نريد قوله . فالأكثرية من الناس ، بل ربما جميعهم ، يكون لهم ضمير متى أدركوا سن الرشيد . فحينما يشعرون في عمل فانهم يشعرون بأن هذا العمل اما أن يكون واجب التنفيذ ، واما أن يكون واجب الترك ، واما أن يكون من قبيل المباح . وحينما يقومون بالعمل ، سواء أراعوا الضمير أم لم يراعوه ، فانهم يشعرون ، الر القيام به ، بمشاعر مختلفة . فإذا كانوا قد خنسوا لحكم الضمير ، فيما أوجبه ، فانهم يشعرون بتقدير لانفسهم تصحبه لذة ظاهرة : الرضا الأخلاقي . اما اذا كانوا لم يستجيبوا لصوت الضمير فانهم يشعرون باحتقار لانفسهم شديد الأيلام : تبكيت الضمير .

ومن هنا كان ، عند الذين يشعرون شعورا قويا بهذه العواطف ، مصدر ثالث هو « وحى الضمير » وهؤلاء غايتهم استشعار الرضا الأخلاقي ، والانسجام مع انفسهم والاعتزاز بها وفوق ذلك : أن يتحاشوا تأنيب الضمير ، وان يكونوا من انفسهم غير ملومين .

ومن هنا نشأ منبع جديدة للذة والألم ، لو وجد وحده عند الفرد لكان منهجه في الحياة « ارضاء ضميره أولا (وقبل كل شيء) ، والطاعة في كل الأحوال لما يأمر به ، والخشية من تأنيبه ، وعمل كل ما يشعر النفس بكرامتها » .

اساس المشكلة الأخلاقية :

وسواء اكانت اللذات انانية ، أم كانت ايثارية ، أم منبعثة من الضمير ، فان قلب الانسان المترن يستشعرها جميعا . والنتيجة لكل هذا هي ان يتجاذب الانسان مختلف الرغبات التى تنشأ عن دافع داخلى واحد ، وان تكن تلك الرغبات لا تكاد تنسجم فيما بينها . حقيقة انها تنشأ جميعها عن « اللذة والألم » ذلك المنبع

الذى نشعر به او تكون قد شعرنا به ، او نتخيل انه من الممكن ان نشعر به . غير ان تلك اللفة وذلك الالم تعدد اسبابهما وتختلف وتشابك ، حتى ان نفوسنا فى كل لحظة لينالها من تجاذبها ما نال من التمزيق جسم « راقايك » التمس (١) .

ذلك هو اساس المسألة الاخلاقية : مطامح مختلفة تنبعث فينا فماذا يجب اتباعه منها ؟ انلتزم وحي الانانية ؟ انستسلم لعاطفة الرحمة ورقة الشعور ؟ ام يجب ان نضع فى المقام الاول من عنايتنا طمأنينة الضمير والاعتزاز المشروع بالكرامة ؟ ان هذه المسألة قد ظهرت ، على مجرى التاريخ بمظهرين مختلفين : احدهما خفيف الوقع نسييا (٢) والاخر محزون ومفجع (٣) .

١ - المظهر الخفيف الوقع نسييا :

ان جميع الفلاسفة الذين عنوانوا بالمسألة الاخلاقية قد ادركوا هذه الحقيقة : ان الاساس الاول للحياة الاخلاقية انما هو « الارادة الخيرة » .

لكن ما هذه الارادة الخيرة ؟ لقد فسرها « كانت » بمعنى

(١) رجل فرنسى قتل هنرى الرابع وحكم عليه بالقتل تمزيقا بربطه بين فريضة من الغويل سيق كل منها فى ناحية فتقطع جسمه قطعا .

(٢) لان اكثر ما فيه هو ان فريقا من الفلاسفة لم يعتقدوا عصمة الضمير الذى هو الوسيلة الوحيدة للهداية ، فى الطبيعة الانسانية ، وراحوا يبرهنون مجزء عن غيظ السلوك الانسانى فى كثير من الاحيان . ولكنهم مع ذلك لم ينكروه انكارا تاما ، ولم يجردوا الانسانية من القيم الاخلاقية كما فعل اصحاب المظهر المحزن المفجع .

(٣) اصحاب هذا المظهر ، كما سيأتى ، فريق من الفلاسفة الماديين انكروا الضمير والفضيلة وجميع القيم الاخلاقية وادبوا ان يعتقدوا ان الانسانية فى عدالتها ونواصلها وتراحيمها يمكن ان ترتفع عن مستوى النحل . والتحل الذى يحركه الطبيعة تسخيرا . فهو يالى يأتدوع مظاهر التفسخية والتماون ولا شيء فى ذلك سوى البلاءة والنفلة .

معين (١) . بيد أن لها معنى آخر أكثر شمولاً : لكى يكون المرء ذا ارادة خيرة ، عليه أن يقوم بأمرين .

١ - يجب عليه ، قبل الشروع فى العمل أن يتحقق ، باخلاص ، ما يجب عمله لكى يكون سلوكه أحسن ما يمكن فى الأحوال التى تعرض له .

٢ - أنه ، عندما يتكون له رأى صادق فيما ينبغى فعله ، يجب عليه أن ينفذ ، فى اخلاص تام ، ما بدا له أنه الأفضل .

ان الإنسان الذى يسير هكذا يكون قد حاول ، حقاً ، كل ما يمكنه لكى يكون عمله خيراً . ويكون قد حقق الشروط التى إذا فقدت لم يكن العمل اخلاقياً . وله ، إذن ، أن يكون راضياً عن نفسه . وأنه لغير ملوم فيما اختاره لنفسه من مبادئ خلقية . لكن ، من أجل ذلك ، ايمكن أن يقال أنه سلك سلوكاً حسناً ؟

لقد حاول بعض الفلاسفة اقناعنا بهذا . وذهبوا وفى مقدمتهم « چان چاك روسو » الى أننا نملك بصيرة نعرفنا الخير والشر . وقد رأوا أن ضميرنا هو خاصية فطرية يمكننا أن نشق بها فى اطمئنان تام « هاد مولوق به ومعصوم من الخطأ » (٢) .

(١) هى عند (كانت) القوة المنفلة لما يوحى به الضمير . فالذا كانت خيرة امرضت عن وحي الشهوات ونقلت وحي الضمير بكامل حريتها . وإذا كانت شريعة سيئة التكوين امرضت عن ذلك الوحي الخير دائماً من الضمير ، وجرت وراء الشهوات (وهى مناط الخيرة والشرية . اما الضمير فخير دائماً .

(٢) هكذا يرى (كانت) لى الضمير تماماً . ويرى أن الإرادة الخيرة متى اطاعت الضمير وحاولت بكل قواها أن تنفذ وحيه فقد أدت ما عليها وكانت خيرة ولو لم تصل الى فرضها المقصود بلئى سبب من الاسباب .

ولو ان اولئك الفلاسفة اصابوا الحقيقة لما احتجج الى عرض المسألة الأخلاقية على بساط البحث (١) . لكنهم لم يصيبوا في هذا الرأي . فمنذ بدأ المفكرون رحلاتهم شاهدوا ان الناس ، في كل العصور ، وفي جميع الاقطار ، يستشيرون ضمائرهم ، ولكنها لا تسمعهم جميعا لحنا واحدا . اذ ان ما يظهر عدلا وخيرا لبعض النفوس الخلصة ، في عصر خاص ، لا يظهر عدلا ولا خيرا لنفوس اخرى هي ايضا مخلصة ولكنها عاشت في عصر آخر ، او مكان آخر .

وهل يراد لذلك امثلة ؟ ان الامثلة لتجمل عن العصر .

اتنا لنجد بعض تلك المثل عندما نوازن بين احوال الضمير ، خلال مختلف العصور . ففي العصور القديمة اليونانية - اللاتينية كان نظام الرق مشروعا : ان اشرف القلوب ، اذ ذاك ، كانت تجد من الطبيعي ان يباع الرجال والنساء والاطفال ، وان يعاملوا معاملة السوائم . وكانت القوانين الرومانية القديمة تجعل من المرأة والاطفال ملكا للزوج ، كما لو كانوا ائمة او انعاما . ولهذا كان للاب ، من بين الحقوق الاخرى ، الحق في ان يعرض ابنته المولودة حديثا في السوق العام ، اذا كانت له بنت اخرى .

ولسنا بحاجة الى ان نذهب بعيدا . فهاهم اسلافنا (٢) كانوا يرون شرعية تطبيق العقوبة على مجرد ظن الجريمة . وكانوا ،

(١) أي لكان حلها سهلا جدا بحيث لا يبقى محل الجدل حول خيرية الافعال وشرتها . لان الضمير المصوم بطبيعته سيرشد جميع الناس الى طريق الهدى ويجنبهم طريق الضلال . وهذا الافتراض هو بدء الهجوم من الفريق الذي يدعو من دعوى عصمة الضمير وعلى راسهم (مونتيني) و (لوك) و (هوبنغويل) و (ديلو) .

(٢) اسلافنا : أي الفريسيين القدماء اسلاف المؤلف .

بلا أدنى قلق ، يشاهدون الفرد مشنوقا ، من أجل اختلاس تافه .

وكذلك نشاهد هذا الفرق بمقارنة أحوال الضمير في الأقطار المختلفة . فالشعوب التي يسود فيها نظام تعدد الزوجات لا تعتبر من يتزوج بعدد منهن بريسا فقط ، بل أنها ، فوق ذلك ، لتمد هذا العمل ، منه ، ساميا ومشرفا الى حد كبير (١) . وإن مشاعر الحياء القوية جدا عند الشعوب المتحضرة لا تهم قليلا ولا كثيرا ، عند شعوب مثل زنوج الكونغو ، وسكان جزائر « تاييتي » .

ومن ناحية أخرى ، فإنه لا شيء أغرب من مشاهدة بعض الالتزامات التي تقتضيها حياة بعض البدائيين . وليس من المجهول ما يعد من المحرمات الدينية عندهم : مثل تحريم بعض أنواع اللحوم ، أو بعض أنواع الأشربة ، أو خروج النساء بدون حجاب .

وإمر الطقوس السائدة في البلاد « الأوقيانوسية » معروف مشهور . فمن تعتبر من الآثام ما قد يظهر لنا طبيعيا ، بل فوق ذلك ، ما يظهر لنا ضروريا : أنها تحرم تناول الطعام تحت سقف ، والمكث في المسكن إذا كان المرء مريضا ، واستعمال الأيدي في التلبية بعد فراغ المرء من حلق شعره ، أو بعد فراغه من صنع زورق .

بل يرى مثل ذلك ، من مظاهر اختلاف الضمير ، في الجماعة الواحدة المتحضرة . وهل الراسمالى الذى يدافع عن نظام الميراث

(١) أما ضمير الرجل الغربى فيؤله نظام تعدد الزوجات . وإلحكم هنا بأن ذلك العمل يعتبر مشرفا ، عند جميع الأمم التي تبيح تعدد الزوجات ، فهو منه مخفية لأئمة . فضلا عن أنه يدل على تسرع في الحكم . لأن جميع التقاليد والغوامس لا يؤذن ذلك من غير ضرورة . والشرعة الإسلامية لم تبعه إلا بقيود .

أقل إخلاصاً من الشيوعي الذي يهاجمه ؟ أم هل الديموقراطي الذي يقرر ضرورة الانتخاب العام أقل إخلاصاً من الأرستوقراطي الذي يعلن عدم ملائمة هذا النظام ؟ هل (فيلانت) ، عندما يسمح أتباعاً من الكلب ، أقل اقتناعاً برأيه من (الست) عندما يحرمها ؟ (١) . ان (شارلوت كودي) (٢) عندما قضت على حياة (مارا) كانت ترى ، ولا شك ، أنها إنما تقوم بعمل أخلاقي عظيم بلا مرء . فهل المواطنون الذين مساقوها الى المقصلة كانوا أقل إيماناً منها بالقيمة الأخلاقية لعملهم هذا ؟

حقاً ، انه لا يكفي ان يكون الانسان ذا ارادة طيبة لكي يكون عمله أخلاقياً . وانه حتى مع وجود خير ارادة في الدنيا ، وأصدق مجهود لتحرى الصواب ، وأقوى عزيمة ، قد يكون من الممكن ان يحطئ الانسان خطأ فاحشاً في نظره الى الخير والشر والعدل والظلم . وليس يكفي ان يريد الانسان ، من اعماق نفسه ، عمل ما يجب عمله . بل انه لمن الضروري ان يعرف ذلك . وان تلك المعرفة لأصعب هذه الأمور ، غالباً .

وهذه الفروق التي لاحظها الفلاسفة من اقدم العصور حدث بهم الى تكوين أول صورة للمسألة الأخلاقية . وبعد فرض وجود الخير والشر ، والعدل والظلم ، فما هو ، اذن ، بعد البحث والمحيص ، ذلك الخير وذلك الشر ، وذلك العدل وذلك الظلم ؟

(١) فيلانت والست شخصيتان ورد ذكرهما في قصة (ميتراتروب) للشاعر الفرنسي (مولير) .

(٢) هي لغة ، ولدت عام ١٧٦٨ وشرقت (مارا) بالخنجر في العماء لتنتقم منه لما عمله من شر في مواطنها .

٢ - المنظر المحزن الفجع :

ان ما تقدم آنفا ليس الا الصورة الظاهرة للمسألة الاخلاقية .
وهناك صورة أخرى لها :

ان مقارنة الضمائر الانسانية بعضها ببعض لا تظهر ، فقط ،
الاختلافات التي تعطينا صورة من تفاوت هذه الضمائر . بل انها
لتوضح كذلك التشابهات التي تدل على توافقها (١) . ومهما تكن
تلك الضمائر من الاختلافات في العصور الماضية ، ومهما يكن من
امر اختلافها في عصورنا هذه ، فانها لتتفق ، جميعا ، على هذه
المسألة : انها تتفق ، جميعا ، في أن تقول للفرد : (كن عادلا)
(كن طيبا) فاما الامر باتباع العدالة فمعناه ، حسب اختلاف
الزمان والمكان ، (احترم ابناء قبيلتك) او (احترم مواطنيك)
او (احترم ابناء الانسانية مهما اختلفت اجناسهم) . ومن ناحية
أخرى نجد ان الامر باتباع العدل ، وباستشعار الطيبة يعنى :
(احترم ومساعد الآخرين ، جهد طاقتك ، في حياتهم . وفي
ملكيتهم ، وفي حريتهم) ان في التفكير ، او في الحديث ، او في
العمل ؛ وفيما يتعلق بكراماتهم . وفي كل هذا تروينا الملاحظة
اختلاف الضمائر ، وعدم ثباتها على مبدأ واحد .

ومع ذلك ، فهنا حقيقة تبدو من ثنايا ذلك الاختلاف : ان
ضمير المرء حينما يأمره بالتزام العدل فان ما يأمره به ، دائما ،
ليس الا الامر بعمل أخلاقي متحدد النوع . انه في الواقع يأمره
باحترام عدد من الناس يختلف في القلة والكثرة . بيد أن الجوهر
هو دائما . وذلك ان الامر باتباع العدل ، وباستشعار الطيبة

(١) سيتضح لنا مما يأتي ان هذا التوافق ليس كالتوافق الذي ادعاه سابقا
(جان جاك روسو) ومتابعوه . انه هنا توافق في صورة مزوية بالانسانية . انه
ودوخ الانسانية كلها لصوت الطبيعة الذي يسخر ، تسخيرا مزويا ، بعض
افرادها لبعض كما سخرت النمل والنحل في العمل لبقاء النوع .

انما يعنى دائما (كف عن ارضاء جميع نزعاتك وعن الخضوع لها
خضوعا فوضويا . احمل نفسك على أن تحدد بعض رغباتك ، وأن
تتخلى عن بعضها من أجل مصلحة الآخرين . ضح بشئ من
مطامحك ، ومن غواياتك ، من أجل أشسبابك ، أو من أجل
بعضهم . كف نفسك . هلب نفسك) .

وانه لىكفى أن يتأمل المرء حتى فى اسس الحياة الاجتماعية
لكى يدرك أن أوامر كهذه هى ذات معنى خفى (١) .

ما معنى جماعة ؟ هى مجموعة كائنات حية . ولكن عصابة من
الأفراد الذين يعيشون معا لا يكونون ، لهذا السبب ، هيئة
اجتماعية حقيقية .

أن طائفة من الناس لا يمكن أن تصير هيئة اجتماعية بالمعنى
الصحيح إلا منذ اللحظة التى يتقرر فيها ، بين أفرادها الذين
يؤلفونها ، نوع من تقسيم الأعمال . وكلما كان هذا التقسيم فى
تقدم فإن الجماعة تأخذ صفاتها المميزة ، وحينئذ فالحياة
الاجتماعية ، كما هو معلوم ، لا يمكن أن تتحقق إلا اذا تحققت بعض
الأسس لتكوينها .

لنفرض أن عددا من الأفراد لم يكن بينهم أى استعداد لأن
يحترم بعضهم بعضا ، ويساعد بعضهم بعضا . ولنفرض أنهم
انما يقضون حياتهم فى القتال أو تبادل السرقة ، والتشائم .
يستطيعون ، على هذا ، أن يمضوا فى عمل للصالح العام ؟ أن
ما يمكن أن يسود بينهم لن يكون الا ذلك الذى سماه « هوبز » :

(١) سيتضح هذا المعنى الخفى اذا فهمنا بتحديد واضح معنى كلمة (جماعة)
وهذا المعنى الخفى هو ما تريده الطبيعة بهذه الأوامر . انها تريد منها تسخير
القطيع الإنسانى فى سمت وبلا شعور لىخدم بعضه بعضا ، ويضحى بعضه بنفسه
لبعض لى يبقى النوع الإنسانى ما يقى الزمن والكان .

(حرب الكل ضد الكل) صراع محتدم من أجل الحياة ، حق الأقوى والخراب .

ان جماعة من الجماعات لا يمكن ان تتحقق ما لم يتحقق بين اعضائها احترام متبادل . كما ان تلك الجماعة تكون غير ممكنة اذا ما انعدم التعاون بين افرادها . غير ان وجود تلك الجماعة لا يتوقف على ان يكون بين اعضائها كمال الاحترام ، وتسام التعاون ، ولا ان يكون ذلك الاحترام وذلك التعاون بدرجة واحدة عند جميع الاعضاء . وانها لحقيقة تعضدها التجربة : انه ، بدون حد ادنى من الاحترام والتعاون بين الافراد ، سواء اكان طوعية ، ام عن خوف السلطان ، لا يمكن لجماعة ما ان تتابع حياتها .

وعلى هذا ، عندما يهتف صوت الضمير « اضبط نفسك ، هذب نفسك ، احترم الآخرين ، مساعدتهم » فان هاتيك الاوامر تكون ذات معنى خفى هو (اعمل ما لا توجد أية جماعة بدونك ، كن اجتماعيا في حياتك) . وهنا تبدو ، فجأة ، الصورة الثانية للمسألة الاخلاقية (١) . ان « مترلك » ليدعونا ، بعد «ماندفيل» الى ان نختبر خلية نحل . ان مشهدا من المشاهد الرائعة لن يكون ابلغ منها تعلما لباحث اخلاقى . ان خلية النحل يعمرها ثلاثة انواع من الحشرات :

الملكة او بتعبير ادق واضعة البيض ، الذكور او ببسارة اخرى ذوات الطنين الفارغ ، العاملات . وعلى هذا ، عندما نتابع حياة هذه الحشرات ، نجد انفسنا مأخوذين بعجائبها : ان هذه الحشرات لتتابع حياة تضحية مستمرة . فالملكة لا تخرج حرة

(١) الصورة التى تقدم انها مظهر محزون ومفجع ومعنى انها تبدو فجأة ان التضحية المفروضة من الطبيعة تظهر سائرة بلا نقاب لان اسلوب النحل في تضحيته سيوضحها تماما ، والانسان كالنحل في تضحيته ، وفي حظه السوء ، وفي بلائته التى تجعله يرفض بهذه التضحية .

من الكوارة الا مرة واحدة . والغرض من هذا الخروج هو اجراء عملية التلقيح . انها تطير وفي اثرها الذكور يتعقبونها . ويدركها احد الذكور فيمسك بها ، ويلقحها . ثم تعود الى الكوارة حاملة ذلك اللقاح . ومن ذلك الحين تظل تتردد من نخروب الى نخروب حيث تضع هنا بيضة غير ملقحة ينتج منها ذكر ، وتضع هناك اخرى ملقحة ينتج منها انثى ، وهكذا . وهى لا تنقطع عن هذا العمل الا بعد ان تكون الخلية ، بطريقة نجعلها ، قد اتمت اعدادها . ثم يقودها العمال النهمكون ، وهى اشبه بمجنونة ، الى مكان جديد ، حيث تبدأ ، من تلك اللحظة الى ان تموت ، في وضع بيضها .

اما الذكور فانها لا تعمل عملا ، حتى ليظن انها هي السعيدة بين سكان الخلية . وان الذكر الوحيد الذى حظى من بينها جميعها بالاتصال بالملكة ، في عملية التلقيح ، اثناء طيرانها الزواجى ، لمقضى عليه بدفع حياته ثمنا لذلك الشرف ؛ اذ انه ينقسم الى قطعتين اثناء عملية التلقيح . ومن جهة اخرى ، عندما تكون الخلية قد اقتنست بان اعدادها قد تم ، تصبح الذكور لا عمل لها . اذ انه لا يكون ثمة ملكات جددات في حاجة الى اللقاح . ولذا تنقص طائفة العاملات على تلك الذكور العاطلة فتبيدها دون رحمة . اما من العاملات فانها اناث قد غذتها الخلية ، بطريقة خاصة عندما كانت لا تزال ديدانا ؛ وهذا النوع محروم من خاصية الجنس « لا ذكورة ولا أنوثة » . وهذه الطائفة (العاملات) تستمر من ملد وجودها الى ساعة موتها (الواحدة منها لا تعيش الا قرابة اربعين يوما) في شغل شاغل : حناية بالديدان ، وعمل على افراز انشع ، وبناء نخاريب جديدة ، وحراسة باب الخلية ، والقيام على نظافتها وتهويتها ، وقطف الصل ، ولقاح النبات حسب نظام معين ؛ وانه لعمل مرهق مستمر ، وشغل لا ينقطع دون لحظة من فراغ ، او فترة من راحة . كل شيء يقدم في سبيل الخلية . كل

شيء يؤدي على حساب الفرد ولا شيء للفرد . ذلك هو قانون النحل . الملكة والعاملات والذكور جميعها تخضع له دون أي مظهر للشكابة . ياله من مشهد أمام نظرنا الانساني !

والام يؤدي كل هذا الجهد من التعب ، ومن الجهد ، ومن التضحية ؟ ان كل ذلك يقود الى غاية لا لبس فيها . فاذا كان جميع افراد الخلية قد كتب عليهم هذا النظم الساحق ، فما ذاك الا لغاية وحيدة : هي ان يكون هناك نحل آخر ، كي يسحق بدوره في سبيل اعقاب نحل آخر ياتي من بعده ... وهكذا حتى يورث الله الارض ومن عليها .

ان النحلة ، عندما تقبل هذا الحظ الذي كتب لها من هذه الحياة ، بدل ان تثور عليه ، لا يدل عملها هذا على اكثر من حماسة تامة . والا فأي خير في جهد كهذا من اجل نتيجة كهذه ؟!

ولنمتحن ، اذن ، الآن حال الانسان ، على ضوء هذه التجارب . اذا كان لمجتمعنا الانسانية ان تعيش فما ذاك الا على تقدير ان كل فرد منها يهذب نفسه ، ويتحكم في شهواته ، حيث يكلف نفسه احترام الآخرين ، ومساعدتهم على حسابها ، وبالاختصار حيث يضحى . لكن ، أيضا ، ما الغاية من تضحية كهذه هنا ؟ اليس هي ، عندما نتمتع في البحث ، مطابقة للغاية المسيطرة على هذا المصير الذي كتب للنحل ؟ اليس هي هذه الغاية هي ان لا يفنى النوع الانساني ، وان يوجد اناس آخرون يضحون بانفسهم كذلك ، في سبيل وجود آخرين - وهكذا من ياتي بعدهم ، حتى يمحى الفناء هذا العالم الارضي فيقطع دابر النوع الانساني كما يقطع دابر النحل ؟ واذا كان الامر كذلك ، فهل نحن ، في اليوم الذي نأخذ فيه انفسنا بمبادئ العدالة والطيبة ، نكون أقل حظا مما عرفناه عند النحل من ذلك الخضوع الاعمى ؟

انه عندما ياخذ الانسان برأى كهذا فلن يكون همه ان يسأل نفسه : ما الواجب ؟ وانما يسأل نفسه سؤالا هو من الخطورة بمكان : اليس الشعور بالواجب هو نفسه خدعة ؟

ان ما هو شر من هذا انما هو الجواب الذى لم يتردد بعض انعلاسة في ان يجيب به على هذه المسألة الأخلاقية (١) في وضعها هذا . ولقد اطلق على أولئك الفلاسفة اسم « اللااخلاقيين » . وشرح افلاطون مذهبهم في كتابه « جورجياس » على لسان « كليكليس » تلميذ السوفسطائيين . أما « ف . نيتشه » فقد وضعها في قالب عصرى ، منذ نصف قرن ، واكسبها الطابع الإنساني في بلاغة لاذعة :

يوجد في الدنيا نوعان من الناس : طائفة القطيع (٢) ، الدهماء المتشابهون ، والطبقة الراقية ، جسميا وعقليا وخلقيا : « الصنف » .

وإذن ، فالطبيعة قد وضعت قانونا ، هو القانون الأعلى . لك أن القوة هي صاحبة كل شيء والمسيطرة على كل شيء . وأن الضعف يستخلى للقوة ويطيعها . وهذا هو ما شعرت به طائفة القطيع ، فارادوا أن يتفادوا عسف ذلك القانون بهم . ومن أجل ذلك اخترعوا التربية الأخلاقية . أن كل طفل يولد كان يستطيع

(١) أى الصورة الثانية للمسألة الأخلاقية . وحاصل هذه المسألة أن تضع الفرد من أجل الجماعة ليس إلا بلامه كيلاحة النحل . أما الدكاء فهو فلسفة القوة .

(٢) لقد عرف (نيتشه) كيف يستغل رأى أولئك الماديين المتكررين للقيم الأخلاقية : فما دامت الإنسانية ، في نظرهم ، قطيما مسخرا أبله فلماذا لا يتحرد هو أيضا من القيم الأخلاقية ويدعو الأنوياد إلى تسخيرها ؟

ان يكون من الصفوة (١) . ولكن القوة الفعليّة هي من رايه ، وبقوته منذ نعومة اظفاره تعاليم خداعة وضيعة . انهم يرددون ، على سمعه دون انقطاع : ان شيئا واحدا هو الجميل ، وهو الطيب . وهو الجدير بالتشريف ، ذلك ان يحترم افراد انقطاع ، وان يعمل من اجلهم دون ان يكون له من عمله اية غاية مادية .

انهم يؤكّدون له ان استعمال القوة للسيطرة والسيادة شيء جدير بالوقت . انهم يعلمونه ان العادل ليس هو العادل حسب قانون الطبيعة ، وانما العادل هو دائما المادل حسب القانون الذي وضعوه . انهم بذلك يرددون انياب الشبل ويقولون اظفاره . انهم يصوغون من هذه الطفولة اولئك العبيد من طبقة الدهماء التي يسمونها جمهرة الناس .

ولهذا السبب بدعونا « كليكليس » واتباعه ، و « نيتشه » واتباعه الى حمل راية الثورة . ان الاخلاق ليست الا اختراع الضعفاء ، لكي يقيدوا بها سلطان الاقوياء « فلنكن حربا على الاخلاق » . يجب ان نحطم هذين القيدين تحطيمًا : قيد العادل والظالم حسبما جاء في القانون الموضوع . ولننتخط ، في نظرنا الى الاشياء ، ذلك الخير وذلك الشر . يجب ان نترك العنان لطبيعتنا المعلقة . يجب ان تكون كذلك في بنيتنا الطبيعية ، وفي قوتنا العقلية ، وفي مزايانا الخلقية . يجب ان يكون لنسا من الجسارة ما به نحيا حياة حرة سافرة ، وفي وضوح النهار .

واذا ما اقتضى ذلك ان نسير فوق طريق من الجماجم فعليئنا ان نسطقها بأقدامنا ، دون ان يتحرك ضميرنا بعلام . يجب ان

(١) سفلة ظاهرة من نيتشه يريد منها حفر ابناء شعبه الاناني الى ان يحاولوا ان يكونوا من الصفوة ، ويسودوا العالم باخلاق القوة .

تكون لنا « قانونية قياسية » . يجب أن نربط صرخة الشوب دون وجل أو ندم في وجه مصطلحات العالم ، ومصطلحات أخلاق القطيع . يجب أن نرسلها من البوق النشوان بخمرة النصوص الكبرياء : بوق (سيجفريد) الذي ترنم به (واجنر) ، ذلك البطل الذي لم يعرف قلبه ، ما عاش ، معنى الخوف .

وعلى هذه المبادئ أن تكون القوانين الأخلاقية لا مبتدعات جذرية بالأزدياء هي وأصحابها الذين وضعوها . ولن تكون المعاهدات الدولية ، أكثر من « قصاصات أوراق » . أن الإرادة الوحيدة الصحيحة إنما هي « إرادة القوة » . وأن الحق الحقيقي إنما هو الذي يعلو ولا يعلو عليه . أن القوة هي كل شيء ، وهي ، وحدها ، التي تقرر الحق .

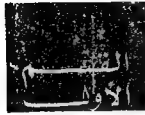
تطبيق من المؤلف على ما تقدم :

كيف ندهش أمام اعتبارات كهذه ، إذا كانت المسألة الأخلاقية ، في نظر الفلاسفة ، بكل زمان ومكان ، قد حازت كل هذا الاهتمام الذي ظفرت به ؟

انه لثار لوغبتنا أن نعرف ما إذا كان العالم محدودا أم غير محدود ، متناهيا أم غير ذي نهاية . ولكن التجربة تظهر انه يمكن أن نعيش ، دون أن نصل الى رأى قاطع في ذلك . على العكس من هذا ، كيف يمكن أن نتجاهل المشكلة الأخلاقية ؟ أيجب أن نلها على وجهة النظر هذه أم تلك ؟ انه باتباع هذا أو ذاك يتغير كل شيء في اتجاه السلوك الانساني : المثل الأعلى الذي بمقتضاه نحدد سلوكنا ، والتنهيب الذي يؤخذ به النشء ، ونظام الحكم ، والاتجاه السياسي . ومن هنا كانت الرغبة التي عولجت

بها المسألة الأخلاقية على سر السمرور ، وثابت الجور الذي نطالب
لحائها ، وكانت السهولة التي اعتقد بها بعض المفكرين ، بحسن
نية ، انهم قد وطلدوا قواعد مذاهبهم ، وكان أيضا ذلك لفشل
البائل المولم .

والذي سنحاوله في الصفائف الآتية ، ليس هو أن نضام
للقرأ جميع المحاولات التي بذلت لكشف حل مقنع لما عرضنا له
من مسائل ، وانما هو أن نذكر اعظم هذه المحاولات أهمية ،
واجدرها بالتأمل . سنحاول أن نرتبها ، ونستخلص قواعدها ،
ونثير حججها ، ونبين الاعتراضات التي اثيرت حولها .



المذاهب الأخلاقية اليونانية - اللاتينية

يرجع الفضل الأول فيما كونه العالم الغربي من فلسفة أخلاقية إلى اليونانيين واللاتينيين . غير أن علمنا بكثير من هذه الفلسفة يكتنفه غموض ونقص بسبب ضياع كثير من المؤلفات . فنحن ، أحيانا ، لا نجد أمامنا إلا شذرات من كتب ، وأحيانا أخرى لا نعرف عن أحد الفلاسفة إلا ما نقله عنه خصومه ، أو ما نقله المعجبون به ، على تفاوت بين هؤلاء وأولئك في الفهم والتقدير . ومع ذلك فهناك حقيقة لا ريب فيها وهي أن كل الأخلاقيين في تلك العصور القديمة اتفقت بواعثهم واتفق منهجهم تجاه المشكلة الأخلاقية . أنهم جميعا يبنون على أساس واحد سواء أذكر هذا الأساس صراحة أم فهم أثناء البحث . هذا الأساس هو أن الإنسان لا عمل له في انجاية إلا أن يعيش وفق الطبيعة . وكما أن كائنا من كان لا يدور بخذه أن يلوم شجرة البلوط على نموها حسب طبيعة نوعها فكذلك الإنسان لا يلام على حياة تسير وفق طبيعته . إذا انتهى الأخلاقي من إقامة هذا الأساس فإنه لا مناص - للوصول إلى الغاية - من أن يجيب على سؤالين لا ثالث لهما .

أما أولهما فهو : ما الذي تصبو إليه الطبيعة الإنسانية ؟
وضرورة هذا السؤال ناشئة من وجوب تحاشي الخطأ في توجيهه

الإنسان سلوكه وحياته . وهو لا يستطيع تحاشيه ما دام الهدى الذى يرمى اليه بفريزته والذى ينسجم مع طبيعته الإنسانية غير محدد . هذه المشكلة هي في الواقع مشكلة تعريف الخير الأعظم (المطلق) . ولا بأس بأن نتعجل الإجابة . اذ الاتفاق عليها عام بين الجميع : الكل يرى ان الإنسان يسمى بفريزته وراء السعادة . وكل ما بطمع اليه ليس الا سلما يرقى فيه ليصل الى السعادة . والخير المطلق والسعادة في نظره شيء واحد .

والى هنا ينتهى الاتفاق بين الأخلاقيين ويبدأ النزاع حول خصائص السعادة نفسها .

أما السؤال الثانى فهو : اذا كان الخير المطلق هو السعادة والسعادة هي الخير فما السبيل الى الحصول عليها ؟ ألا يعرف الإنسان أحيانا المكان الذى يريده ولكنه يجهل السبيل الموصل اليه فبفضل ؟ انه لا يكفى اذن ارشاد الإنسان الى ما تتطلع اليه طبيعته ، بل يجب اناوة الطريق الموصل الى ذلك ، وحينئذ فقط يمكن ان يقال انه يعرف ما ينبغى عليه عمله ؛ انه بهذا يعرف برنامج الحكمة . هذه المشكلة الثانية هي مشكلة الواجب .

ليست المذاهب الأخلاقية القديمة ، يونانية كانت أم لاتينية ، الا محاولات مختلفة لحل هاتين القضيتين الأساسيتين (١) . ونحن هنا سنتنصر - مضطرين - على بعض النماذج القيمة من أبحاث الأخلاقيين .

(١) نرى قضية تحديد الخير الأعظم ، وقضية تحديد الواجب اى السلوك .

منهـب سقراط

يكاد يتفق جميع مؤرخى الفلسفة على أن سقراط كان مؤسس
« فلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى » . على أنه من الصعب جدا أن
نعرف بالضبط والتحديد رأيه الأخلاقى ؛ فهو لم يكتب شيئا ،
ولم تخرج تعاليمه عن أن تكون محادثات وتأثيرات شخصية .
وقد غمرته الأساطير .

وإذا كان افلاطون قد جعل منه العضو الأساسى فى المناقشات
التي دارت فى كتبه فان سقراط لم يكن الا أداة للتعبير عن الراى
الذى يريد افلاطون اذاعته .

وقد ترك لنا (اكونوفون) من ناحية أخرى « مذكرات عن
سقراط » وهى مجموعة من المحادثات الرائعة ، غير أننا لا نعلم
مقدار ما فى هذه المحادثات السقراطية من صحة او خطأ فى النقل .
كيف السبيل الى اليقين اذن أمام هذه المصادر ؟ ان الباحث
فيها كالذى يريد تكوين صورة تامة من ركام تكدمس من جريئات
غير كاملة . فقد يمكنه أن يكون بعض أجزاء الصورة ، وبرى أن
طريقة تكوينها صواب لأن كل جزء معقول ومنسجم مع نفسه .
غير أنه ليس من السهل دائما أن تتفق وتنسجم تلك الأجزاء
بعضها مع بعض .

على ان هناك صعوبة أخرى ناشئة من أن سقراط - فيما
يروى - هو الواضح للقواعد التي قامت عليها مختلف المذاهب
الأخلاقية القديمة . وقد انتسب اليه كل الأخلاقيين الذين اتوا
بعده الى عصر ظهور المسيحية . وهذا الانتساب فيما يظهر لم
يتبعيدا عن الصواب . غير أن ذلك نفسه لا يمكننا من رؤية
مذهب أخلاقى سقراطى كامل الانسجام .

وسواء انشأ سقراط مذهبا اخلاقيا كامل الانسجام ام لم ينشئ فاننا لا يمكننا ، والحالة على ما نرى ، الا تكوين اجزاء فقط لتلك الصورة التي كنا نريد تكوينها .

موقف سقراط من فلاسفة عصره :

في العصر الذي ظهر فيه سقراط كان في اليونان نوعان من الفلاسفة :

١ - الميتافيزيقيون . وهؤلاء انجهوا نحو العالم وحاولوا فهمه ككل . ولذلك كونوا مذاهب فلسفية . وقد حاول البعض منهم أن يشرح حركات الكواكب ، وتكوين الأرض ، وتطور الأشياء . واتجه البعض نحو الكائن وخلوده وعدم تغيره . وعلق آخرون آمالهم في فهم العالم على دراسة الأعداد ، وراوا أن تلك الدراسة تنتهي بشرح كل شيء وفهمه . ومنهم من اعتمد على التجربة ، أو على مجرد الأدلة المنطقية . غير أن الكل كانوا من أرباب المذاهب .

٢ - السوفسطائيون : وقد وجههم اختلاف المذاهب وتعارضها إلى التفكير والتساؤل عما إذا كان منشأ النقص والقصور . عند من سبقهم ، إنما مرجعه ضعف آلات التفكير عندهم ، فنظروا في السبل التي تأتينها بواسطة المعلومات ، وفي طرق البرهنة وراوا عدم كفايتها . وانتهوا إلى آراء مثل الآراء التي تلخصها قضايا جورجياس الثلاث الشهيرة وهي « لا شيء موجود ، وإن كان هناك شيء فلا سبيل إلى معرفته ، ولو عرفناه فليس في مقدورنا أن نعرف الآخرين به » (١) .

(١) أولا ما تمثل مذهب المنادية ، والثانية مذهب اللاأدوية ، والثالثة مذهب المندية .

بين مسؤولاء وأولئك وقف سقراط - حسب ما صورده لنا
أكرتوفون - واتخذ طريقاً سوياً . فرأى أن الميتافيزيقيين أخذوا في
عمل مستحيل فضلاً عن أنه رجس وعبث « ابتعد عن أن يبحث في
العالم بأجمعه كما كان يفعل الكثيرون وابتعد عن أن يبحث فيما سماه
السوفسطائيون أصل العالم والعلل الضرورية التي أوجدت
الاجسام السماوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في
ذلك ويسأل نفسه : أيعتدون ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة
العلوم الانسانية أم أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو في
متناول الإنسان ليتعمقوا في مسائر الآلهة ؟

أما السوفسطائيون فلا جلد لهم على المعرفة ولذلك عدلوا عن
العلوم . ثم هم أثمنون : ألم يزعموا أن كل المعارف الانسانية ترجع
في النهاية الى اقناع الآخرين بما نريده بواسطة البلاغة والفصاحة
ليس الا ؟ ان في مقدورنا ، بلا ريب ، ان نأتى بما هو خير من هذا
العبث .

حقيقة ان المعرفة الشاملة التامة ليست في متناولنا ، غير ان
هناك نوعاً من المعرفة في مقدورنا الوقوف عليه : اعنى معرفة
المدرجات الكلية التي اذا حددت وعرفت كانت نبراساً توجه حيائنا
على ضوءه . واخذ سقراط - فيما يروى أكرتوفون - يبحث فيما
هو في متناول الانسان لا يحيد عن ذلك ولا يتغير . فبحث في
الصالح والطالح ، في الشرف والوضاعة ، في العدل والظلم ، في
الحكمة والجنون ، في سمو النفس وصفرها ، في الدولة ورجل
الدولة ، في الحكومة وتوجيهها . وبالاختصار كان يبحث في كل
ما يكون الرجل الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق
الانسان الا اسم العبد الرقيق .

على ان المقدرة على هذا البحث ليست خاصة بشخص دون
غيره .

فكل انسان ، بدون شعور منه ، عنده فكرة طبيعية عن هذه المبركات الكلية ويمكنه ان يستخلصها اذا عرف كيف ينتبه اليها ، واستعمل الطريقة المناسبة . اذ الارواح جميعها تحمل الحقيقة الاخلاقية ، التي لا تعدو ان تكون من مستلزمات العقل السليم ، كما تحمل المرأة الجنين . وكل ما يلزم انما هو معرفة كيفية التوليد .

وقد كان هذا هدف سقراط في مناقشاته . هذه المناقشات التي كانت تسير على نسق لا يكاد يتخلف . وذلك ان سقراط يبحث عن محادث يعتقد انه يعرف شيئا ، كمعرفة العدل مثلا ، فيقوده - بالمناقشة في الامثلة - الى الاعتراف بجهله ، ثم يقوده - بتحليل الامثلة - الى ان يكشف بنفسه عن تعريف محدد لا يقبل الشك . هذه هي طريقة سقراط .

وعلى هذا الاساس ، وحسب هذه الطريقة ، سار سقراط ، فماذا اكتشف من حقائق اخلاقية ؟

قيمة معرفة النفس عند سقراط :

راى سقراط أولا ان الانسان لا يمكنه ان يعيش كمسا ينبغي الا اذا حقق عمليا القاعدة المكتوبة على معبد جزيرة دلفي : « اعرف نفسك بنفسك » . وفي الواقع « اليس من الواضح ان الانسان يجب في هذه المعرفة اعظم الفوائد ، وان اكبر المضار تنتج من جهل الانسان بنفسه ؟ كل من يعرف نفسه يعلم النافع له ويميز بين ما في امكانه ، وبين ما لا يحتمله » . فاذا لم يشرع الا فيما يعلم ، فانه يحصل على الضروري ، ويعيش سعيدا . وحينما يمتنع عما لا يعلم ، فانه يتجنب الخطأ ، ويكون بمعزل عن الالام . . . اما هذا الذي لا يعرف نفسه ، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه ، فانه لا يعرف ان يقدر الاشخاص ، بل ولا الاشياء . ولا يخرج من خطأ الا يقع في خداع ، فلا يصل الى خير ، وينوء كاهاه بالشقاء .

معرفة النفس ، اذن ، الشرط الضروري ليعتمد الانسان من الحياة ما يمكنها ان تعطيه ، بل ما يجب ان تعطيه .

آراء سقراط في السعادة :

واذا ما تنبه الانسان الى مطامحه الفزيرية فانه يلاحظ في سهولة ان هذه الطبيعة الانسانية لا تهدف الا الى شيء واحد لا تريد منه بدىلا : « السعادة » . ولا ريب ان بعض الناس ينغمس في السعادة مصادفة ، واولئك هم سعداء الحظ . غير ان الحصول عليهما باستخدام الدكاء والارادة هو عين الحكمة . « اذا وجدت ما يلزمك بدون ان تبحث عنه فذلك ما اسميه الحظ السعيد ، أما اذا كنت مدينا بالسعادة الى عنايتك ويبحثك فهذا ، فيما ارى ، هو السلوك الحسن والسعداء بهذه الكيفية هم حقسا الحسنون » (١) .

هل الانسان يطلب السعادة ؟ نعم . ولكن ما هى السعادة ؟ انها ليست الجمال ، ولا القوة ، ولا الثراء ولا المجد ، ولا شيئا مماثل ذلك . « كم مر مرة كان الجمال فيها ضحية لغاؤ عمتك . وكم مر مرة هزت القوة اشخاصا فتهوروا في مشاريع لا طاقة لهم بها ، فناء كاهلهم بالشقاء ؟ وكم من اشخاص بعث فيهم الثراء نوحا من الرخاوة طفت مضارها على ما كانوا يأملونه من نعيم ؟ وكم من اشخاص كان اسمهم ملء السمع والبصر فكان مجدهم وثقة الناس فيهم ، عاملين في ضياعهم ؟

ان السعادة لا تنجم عن شيء مادي ، وانما هى اثر لحالة نفسية اخلاقية : هى الانسجام بين رغبات الانسان وبين الظروف التى يوجد فيها . هذا هو رأى سقراط او هذا ، على الأقل ، هو ما

(١) دقة في البحث قد تفوت ادق الفلاسفة المصريين فما اعجبها من فيلسوف يرجع تاريخه الى اكثر من الفين من السنين .

نعتقد انه نتيجة لحديث جرى بين سقراط و (انتيفون) ذكره
(اكرينوفون) في الفصل السادس من ذكرياته عن سقراط .

وهالك الحديث :

هاجم (انتيفون) سقراط قائلا : كنت اعتقد ان هؤلاء الذين
يعتقدون الفلسفة هم اسعد الناس . غير انه يظهر لي انك تستمد
من الحكمة ما يناقض السعادة . ولا ينتابني شك في ان العبد لو
غدى كغذيتك لهرب من عند سيده . انك ترضى بفليظ الطعام ،
واردا الشراب ، وتستخدم صيفا وشتاء معطفا واحدا لا يساوي
شروى قميص . انك لا تنتمل ، ولا تلبس قميصا . ثم اضاف
انتيفون : اذا كان هؤلاء الذين تخالطهم يشبهونك فتأكد انك تعلم
فن الشقاء .

فاجاب سقراط اولا : بأنه لا يشعر بالحرمان مما لا يرغب
فيه : « انحتقر طعامي ؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية
او من الناحية الغذائية ؟ اصعب الحصول عليه ؟ اندر هو ؟
اهو اقل ؟ اتجهل ان الشهية لا تحتاج الى التوابل ، وان من
سرب لذة لا يفكر فيما لا يستطيع الحصول عليه من انواع
لشراب ؟ ارايتني قط معتصما بالبيت من البرد ، او مناوذا
حدا نظل عند اشتداد الحر ؟ او غير قادر على الذهاب حينما
اشاء بسبب جرح في قدمي ؟ » . واجاب ثانيا : بأنه اذا كان لا
يبحث عما يشيد به انتيفون من ملاذ فذلك لانه يعرف ملاذ اخرى
اعلم واحلى : « اترى لذة تضارع الامل في ان يصير الانسان اكثر
هزة وكرامة وان يصادق افاضل الناس ؟ ذلك هو الامل الملب
الذي يرافقني طيلة حياتي » .

واجاب اخيرا : بان انتيفون يخطيء في فهم طبيعة السعادة :
« الرفاهية والابهة تلك هي السعادة في نظرك . اما انا فاني اعتقد
انه اذا كان من خصائص الاله انه لا يحتاج الى شيء ، فان مما

يقرب من الالهية ان لا يحتاج الانسان الا الى ايل . وبما أنه لا اكمل من الله فان القرب منه قرب من الكمال .

على أن هذه الفكرة توجد في محادثة أخرى مع (أتيلم) :
« من هم الفقراء ومن هم الأغنياء في رايك ؟ الفقراء في رأيهم من لا يوجد عندهم من المال ما يكفي لنفقاتهم الضرورية ، والأغنياء من يزيد دخلهم على ما يلزمهم . ألم تلاحظ أن بعض الناس ليس عندهم من المال الا النذر اليسير ومع ذلك فهو بكفيهم ويدخرون منه ، وآخرون لا يجسدون ، مع ثروتهم العظيمة ، ما هم في ضرورة اليه ؟ هذا صحيح ، وانك لمصيب في توجيه انتباهي اليه » .

ليست الثروة اذن ، وليست السعادة الا الانسجام بين رغبات الانسان وظروفه وكلما قلت الرغبات كثر امكان الوصول اليها . ليس موطن الثراء والفقير كما يقول « أنتيستين » في بيوتنسا ، وانما في نفوسنا ، وليست السعادة في اكتناز الذهب والفضة (١) وانما هي في سلوكنا الحكيم تجاه حاجتنا ورغباتنا .

حول ذلك ، بلا ريب ، تركزت الأخلاق السقراطية . ومهما يكن من شيء فان ما نقل ، معزوا الى سقراط ، يستنتج مما ذكرناه سابقا أو ينسجم معه .

يتى ان نتحدث عن جملتين من كلام سقراط بلوح عليهما الغرابة ولكنهما يظهران في غاية الوضوح اذا نظرنا اليهما على ضوء ما تقدم . قال سقراط :

(١) أى لجرد الاكتناز ولحب الاكتناز أما ان يكون الاكتناز لغرض شريف فقد يكون من الحكمة .

١ - لا يعمل الإنسان الشر باختياله .

٢ - الفضيلة ثمرة العلم .

لقد رأينا ، فيما سبق ، أن السلوك الخير ، حسب رأى سقراط ، هو (أن الإنسان يسلك السبل المؤدية إلى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة . أما الشر فهو الحيدة من ذلك) . وإذا شرحنا على ضوء هذا الجملة (لا يعمل الإنسان الشر باختياله) فإن معناها لا يتصلدى أن يكون : (لا ينصرف الإنسان عن سعادته باختياله) (١) . وبذلك تزول غرابتها ، بل تصبح بديهية . كذلك نفهم الإنسان في سهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم . فإن من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية ويجهل السبل والطرق الموصلة إليها لا يمكنه إلا أن يخطئ ما يبحث عنه . ولكنه إذا عرف السعادة ، وعلم السبل الموصلة إليها ، فكيف يتصور انصرافه عن الخير الذى يتطلع إليه بطبيعته والذى يعمل ، محققا ، على نيته ، ليس ذلك هو عين ما ينقله « أكرنوفون » من كلام سقراط ؟ « أن من يميز ، من بين كل الأعمال الممكنة ، العمل الذى يتلاءم مع مصلحته ، فإنه لا يتردد فى الاختيار . وحينما يعمل الإنسان الشر فإنه يكون جاهلا بمقدار ما هو ألم » (٢) .

لا غرابة إذن ، والأمر كما ذكرنا ، من وضع سقراط فضائل معينة فى المرتبة الأولى :

(١) لأن الماقل لا يختار طريق الجعيم على طريق السعادة إلا جاهلا أو متخدما .

(٢) حقا أنه ليجود فيما وقع فيه بسبب جهله . ولم يلت عبقرية سقراط أن تراخذه ، مع ذلك ، على جرمه . لأنه كان يستطيع أن يتعلم .

وأولى هذه المسائل في قوائم من قبائل الفلاسفة التي
أراد بها شيئا ووضعها من نفسه موضح التفكير . وهي تتناول من
ضبط الإنسان نفسه ضبطا شللا ويهذب ، إلى أبعد حد ممكن ،
العواطف والرغبات ، بل والحاجات . « لقد عود جسمه ونفسه
على نظام لو اتبعه أى إنسان لماش بممزل عن القلق والخطر ،
ولعاش في غير حاجة إلى كثير من النقد للانفساق . لقد كانت
قناعته بحيث لا يعجز الإنسان قط أن يكتسب ما يلزم لسد
مطالبه مهما ضؤل مصدر الكسب . وإذا كان قد سلك هذا
المسلك فلم يكن ذلك لأنه أراد قهر الجسد بل « لأن القناعة
هى المصدر الحقيقى لأكبر الدة » . ويقول في ذلك : « لماذا يجد
الإنسان الدة في إزالة القلما ، وفي سد حاجة الشهية ، وفي
الاستسلام إلى الراحة بعد التعب ، وفي النوم ، وفي الأديان بما
تتطلبه النزعة الجنسية ؟ ما ذلك إلا لأن شدة العرمان مهدت له
الدلة . ان القناعة وحدها هى التى تعلمنا السبر عند ضغط
المطالب . وهى وحدها التى يمكنها أن توصلنا إلى الذات
الخالصة » .

لم تقتصر اشادة سقراط ، فيما يتعلق بالفضائل ، على
القناعة ولكنه اشاد أيضا بالعمل . فهو السبيل لاكتساب ما يلزم
للإنسان في حياته ، ولمعرفة ما ينبغي معرفته : « اتري أن
الرضا ، وحيثة البطالة ، يساعدان على تعلم ما يلزم معرفته ،
وعلى الاحتفاظ بما تعلمه الإنسان ، وعلى المحافظة على الصحة ،
وعلى تقوية الجسم ، وعلى الوصول إلى اليسار والمحافظة عليه ،
وان العمل والجهد لا دخل لهما في ذلك ؟ » . واشاد كذلك بالرياضة
البدنية ، فما من شك في أن الصحة والقوة والاتزان والشجاعة
ترتكز عليها . « اعلم أنك في أى صراع أو في أى مشروع أخذت

فيه : سوف لا تندم على قيامك برياضة قواك (١) . وإن لمرة هذه الرياضة لا تنكر حتى في الأعمال التي يظن أن دخل الجسم فيها محدود جدا مثل الأعمال الذهنية التي لا يجهل أحد أن الخطأ فيها يكثر عند عدم تطهير الجسم بالرياضة » .

وكذلك أشاد بالعدل . وهو يرى أن القوانين نوعان :

(أ) قوانين مكتوبة وضعها الناس ليسود ، في المدينة ، السلام وال عمران .

(ب) قوانين غير مكتوبة وهي صابرة من ارادة الالهة .

فالأولى خاصة بزمان واقليم معينين ، والثانية عامة في كل الأزمنة والامكنة مثل القانون الذي يدعو الى تقديس الالهة ، القانون الذي يوجب على الأبناء احترام الآباء ، والقانون الذي يحرم على الآباء والأمهات الزواج بأبنائهم وعلى الأبناء الزواج بمن كانوا السبب في حياتهم .

هذه القوانين الالهية يخضع لها العاقل ، أما من حاد عنها فإنه ينال جزاء ما قدمت يده . فجزاء الزواج بالأقارب المحرمين قربة مريضة وجزاء الجحود للجميل فقدان الأصدقاء ، وهكذا . قضى العدل الالهى ان كل قانون تتضمن نفس مخالفته العقاب .

على ان العاقل يخضع أيضا للقوانين الانسانية . اذ الثورة عليها ليست الا تقويضاً وهلماً للمدينة التي نشأتنا وليست الا قطعاً لصداقة بنى الانسان ، مع أن صداقتهم شرط أساسى لطمانية الحياة .

(١) نادول كثير من الامم القديمة التفرغ الرياضة على انها لهو وتسليه . أما الشعب الإغريق فقد رفعها حتى وضعها بين مبادئ الاخلاق .

كل هذا : في النهاية ، يتسجم انسجاما حسنا . ومما لا شك
وبه انه لا يكون مذهباً فلسفياً موطد الدعائم ، غير أنه على الأقل
يتبعث عن اتجاه واحد لا لبس فيه .

ان ما قدمناه من محادثات وآراء تتمثل فيها جميعا الروعة
زمنمثل فيها السمو . لذلك يدهش الانسان ، عند قراءته
أركزوفون ، من أن يرى بجانبها آراء أخرى لا تسمو عن
التكبر العامي . وإذا اعتمدنا (أركزوفون) في كل ما يذكر ، فإنا
نلاحظ أن سقراط يستدل على قيمة بعض الفضائل بأدلة عامة .
خام : مثلاً فضيلة الصداقة :

« إذا قورن الصديق المخلص بأى شيء يمتلكه الانسان ألا
يرجح الصديق ؟ اليس أكثر منفعة من الحصان أو من فرسين ؟
ان ما تتيحه أرجلنا وأيدينا وأعيننا وأذاننا من فوائد غاية في
الاهمية لا يفضل قط معاونة الصديق الصدوق : لأنه اذا حالت
الحوائل بينك وبين عمل ينفعك ، وإذا لم تتمكن من أن ترى أو
تسمع ما يهمك فان صديقك يعمل ويسمع ويرى من أجلك . انك
تفرض الأشجار لتجنى ثمارها ، وتهمل في شيء من عدم الاكتراث
الآثم ، الحديقة التي تؤتي أكلها شهياً في كل حين : اعني
الصداقة » .

اهذا الذي يتحدث ويفكر هذا التفكير الرخيص (١) هو
نفسه الذي قدر في دقة طبيعة السعادة الحققة ؟ ان مثل هذا

(١) لا نوافق المؤلف على أن هذا تفكير رخيص . لسألا لا نعد هذا من
سقراط تزلزلا منه مع سامعيه يشير فيه الى أن آثمن الماديات لا تقرر بالصداقة .
ولقد فات المؤلف أن سمع أمثال الناس يبيعون الصداقة بحصان واحد وربما
ب نصف حصان ان لم يكن ربحهم من الصداقة أرجح .

التفكير بصدد الصداقة يدهشنا ولا ينسجم مع سمو ما ذكرناه سابقا من آراء .

ومهما يكن من شيء فلا يفوتنا أن نذكر الحقيقة التالية وهي :

أن مذهب سقراط الاخلاقي لم يخل من العنصر الدينى ، فهو يدعو العاقل الى الاعتقاد فى وجود الآلهة والى تقديسها .

نعم يجب الاعتقاد فى وجودها : السنا نرى ان الامين جعلت للرؤية ، والابدى للاخذ والمطاء ، والأجنحة للطيران ، والماء لآثالة الظما ؟ هذه الغايات ترشد الى أن كائنا خلق ذلك . ويجب تقديسها بتقديم القرابين حسب الشعائر الموجودة فى اقليمنا . غير أن القرban ليست له قيمة ذاتية ، وانما قيمته تتبع اخلاص القلب . وكان سقراط يحدث عن تلك الأشياء « كما تتحدث الكاهنة بيتى نفسها حينما يأتونها من يريدون استشارةها فى امساحهم ، وفيما يقدمونه لأرواح اسلافهم ، وفى كل الشعائر الدينية ، فكانت تجيبهم : التزموا نظم اقليمكم فبذلك وبذلك فقط تبرهنون على اخلاصكم للآلهة . هذا نفسه هو ما كان يعمل سقراط وينصح الآخرين بعمله » . أما صلاته فكانت بسيطة لا تعدو طلبه من الآلهة أن يمنحوه الخير ، فهم اعلم بالاصح للانسان . ذلك ، وان كان فيه كثير من عدم التحديد الكامل ، هو مبلغ علمنا عن فكرة سقراط . ولا ريب فى أن ما غندنا من وثائق لا يقدم لنا صورة كاملة عن مذهب فلسفى اخلاقي بكل معنى الكلمة ، غير أننا نجد فيها على الأقل المبادئ الأساسية التى ذكرناها :

- ١ - ليس للإنسان من غاية في الحياة إلا السعادة .
- ٢ - والفضائل أن هي الطريق مباشر ، أو غير مباشر ، لجعل الإنسان سعيدا .
- ٣ - والإيمان مكمل للحياة الأخلاقية ، غير أن الأخلاق لا تتركز عليه ، إذ الحياة الأخلاقية هي الحيسة التي تركز على الحكمة ، ولا يحياها إلا من فهم حقيقة ما يريد بطبيعته وفهم السبل الموصلة إليه .



مذهب أفلاطون

ان عرض المذهب الاخلاقى لأفلاطون ليس اسهل من تلخيص مذهب استاذة سقراط .

وذلك ان مقداراً كبيراً من النصوص الافلاطونية تتصل بالأخلاق . غير ان أفلاطون الفها في ازمئة مختلفة . ويظهر من ننايا المحاورات التى دونها أن رأيه خضع لتغيرات لا تخلو من الأهمية .

ثم ان محاورات افلاطون تعليمية عامة ، كتبت لجمهور يجذبه كل ما هو براق لامع . لذلك لم يأخذ افلاطون نفسه دائماً بوضع الانسجام بينها .

وأخيراً كان هدف بعض المحاورات الافلاطونية الإشادة بسقراط وبآرائه حتى اننا لنسال انفسنا أحياناً : أكانت الآراء ، خلال هذه المحاورات ، آراء سقراط حقيقة ، أم هى آراء افلاطون نفسه ؟

على ان دراسة النصوص تدل ، رغم هذا ، على شيئين :

- ١ -- مخالفة أفلاطون لسقراط فى عدة مسائل مهمة .
- ٢ - تشابه قوى بين التلميذ واستاذة فى طريقة وضع المسائل الأخلاقية .

فمن المسائل التى خالف فيها أفلاطون استاذة مسألة الصلة بين الفضيلة والعلم ، فقد انكرها أفلاطون فى كتابه (مينون) ورأى أن العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق البراهين والأدلة ،

ولست الفضيلة كذلك ، فان افاضل اثينا لم يمكنهم ، ل مجرد الدروس التعليمية ، ان يصيروا ابناءهم فضلاء مثلم . ليس العلم اذن هو الذى يصير الرجل فاضلا ، وانما الفضيلة ترجع الى الهام وبصيرة يشوبهما قبس من التحمس الدينى .

ثم مما ينبى ملاحظته ان افلاطون ، فيما يظهر ، جعل للدين فى الاخلاق مكانة اكثر اهمية مما فعل سقراط ، فهو يلخص الأدلة السائدة فى عصره على خلود الروح ، ويكملها . غير ان محاورته لا تؤدى فى النهاية الا الى هذه العبارة المشهورة : انها لمخاطرة جميلة تجلب الرء اليها .

ثم انه يقص فى مختلف الاساطير التى ابداع فيها ، ما تصير اليه الأرواح بعد الموت ، وما ستلاقيه من حساب ، وما سينالها من ثواب أو عقاب اليم ، ويؤكد أننا سنعود مرة أخرى لنحييا حياة جديدة ، فى اجساد لم يلبسها البلى ، بعد ان نقضى فى العالم الآخر الف عام منعمين أو معذبين جزاء ما قدمناه من خير أو شر .

ويوحى إلنا بأن حياتنا الحالية قد اخترناها بأنفسنا قبل مولدنا من بين آلاف الحيوانات الممكنة . ولذلك « فله برىء » مما نعمل .

وهو يدعونا ، بعد ذلك الى التفلسف حتى لا نخسذع اذا ما حان موعد الاختيار لحياة جديدة ، والا تمثلنا السعادة الحقيقية فى حياة الطفلة البراقة الخادعة ، وتكون النتيجة أن نعدك بعد الموت الثانى ، ألف عام أخرى فى عذاب وبؤس .

ماذا تحمل من جد هذه الأساطير الشعبية الساحرة ؟ وماذا يعتقد افلاطون حقيقة من كل هذا ؟ ان التهمك يكاد يتخلل كل سطر . ومن المستحيل معرفة رأى افلاطون فى ذلك .

غير ان هذا التهمك لا يثبت ان يختفى في التحليلات التي
تكتبها افلاطون في مؤلفه « فيليب » ، وليس موجودا كذلك في بعض
أجزاء « الجمهورية » حيث جابه افلاطون مسألة الحياة
السعيدة . في كتاب « فيليب » وهو من أهم كتب افلاطون في
الفلسفة الاخلاقية يحسد افلاطون معنى الخير . وهو
لا يتردد كما لم يتردد سقراط في القول بأن الخير المطلق هو
السعادة . وقد اتفق كل من تحدث على لسانهم افلاطون على
ذلك : « واخذ كل منا نحن الاثنين في شرح الحالة النفسية التي
يكون الانسان فيها سعيدا والطريقة الموصلة اليها » . كيف
ستكون اذن هذه الحياة السعيدة ؟ ان لها خاصية تامة الوضوح .
ذلك ان الانسان الذي يحياها لا يريد بها بدلا « طبيعة الخير
لها ، كما يقول سقراط ، ميزة عن كل ماسواها » .

وعندما سأل (بروتارك) عن تلك الميزة أجاب : هي ان
الكائن الحي الذي ينعم بها تامة كاملة مستمرة طيلة حياته ،
لا يحتاج الى شيء آخر سواها ، لان فيها غنى عما عداها . هذا
هو المبدأ .

هاك الآن النتائج : اعتقد بعض الناس ان الحياة السعيدة
هي حياة الملاذ ، غير اننا اذا عرضنا على شخص متمتع بكل ملاذ
الحياة ومحروم من العلم كله ان يضيف الى هذه الملاذ العلم الذي
يجعله ، فانه بلا شك يفضل العلم والملاذ معا على الملاذ وحدها .
واذن يكون الخير في العلم والملاذ معا أكثر مما في الملاذ وحدها .

وآخرون راوا السعادة في العلم . غير اننا اذا عرضنا على
شخص ملك ناصية كل ما يمكن تصوره من العلم ، اضافة اللذة
الى ما يملك ، فانه يفضل العلم مع اللذة على العلم مجردا عنها .
وبنتهى افلاطون بالنتيجة التالية :

« ليس الخير وليست السعادة في اللذة وحدها أو في العلم وحده » . ويتنبهى إلا نبحث عن السعادة في عنصر واحد نعتقد أنه هو المكون لها . وإنما يجب البحث عنها في ائتلاف عنصرى العلم واللذة . غير أن العلم كثير متنوع واللذة مختلفة الأنواع وال مراتب . هل نتخير بين العلوم ؟ لا شك أن بعضها أهم وأبقى من البعض الآخر . غير أنه إذا كان العلم خيرا فهل يزعم انسان أن الزيادة فيه اسراف ؟

يقول سقراط لبروتارك : « أتريد أن أكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لضغط جمهور من الناس ، فأفتح الباب على مصراعيه لتدخل كل العلوم ، النقى منها وما ليس بنقى ؟ » فأجابه بروتارك : « انى لا أرى بأسا من تحصيل كل العلوم طالما عرف الانسان النقى الصافي منها » .

الكذلك الامر في اللذات ؟

هنا يقف افلاطون موقفا لا لیس فيه ، فيعمل تمييزا ثابا بين اللذات . ويدعونا الى أن نميز الصالح منها من الخبيث . فبعض اللذات ليس لها من اللذة إلا الاسم . وما هي الا فترات بفصل بين المين ، كلذة الاجرب حينما يحك جسده ، أو الرجل الذى يأكل لأنه يحس ألم الجوع ويشرب لأنه يجد ألم الظما . هذه اللذات واضرابها لا تعدو أن تكون بهيمية كدرة متقلة بالآلم والاضطراب .

ان هنالك لذات صافية نقية ليست افاقة بين المين ، لم تسبقها اية رغبة ، وذلك مثل اللذات التى تحدثها فينا الفنون

الجميلة : في نعمة جميلة (١) نسمعها ، أو لون رائع يجتذب بصرنا ،
أو رائحة ذكية تعطر ما تننسمه من هواء . ليست الشهوة هنا
مصدرا لما نجده من لذة ، ولا دخل للالم وازالته فيما نشعر به
من متعة .

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : ان من ادرك ان العلم يجب
ان يكون عنصرا اساسيا في سعادته يجب ان يتعاشي السر وراء
هذه الشهوات البهيمية الوضعية التي تثبت لا محاولة
الاضطراب في انشراط العقلي ، وتعكر طمأنينته . وما من شك
في ان العلم والحكمة بأبيان الانسجام مع الشهوات . يقول العلم
والحكمة لمسقراط في ذلك : « كيف يمكننا الانسجام مع الشهوات
ما دامت تضع العقبات التي لا عدد لها في سبيلنا بما تبعته من
ملاذ عنيفة تترك الأرواح التي تحل بها مضطربة مشوشة ؟ »

ليس هذا شأن اللذات الصافية فهي خالية من العنف بل ان
بعضها ليصحب بطبيعته المعرفة : ألا تشعر بلذة سامية ترافق
التعلم ؟ ومما لا ريب فيه ان البحث عن اللذات الصافية الأخرى
لا يتعارض معها . والحكيم يمكنه ، بل يجب عليه ان يتذوقها من
غير أن يخشى أى تنغيص .

ما هو اذن هذا الخير المطلق الذي هو السعادة المعلقة ؟ هو
تأليف موفق بين العلم وبين طائفة من اللذات : « اعتبر اللذات
الصافية الحقيقية التي تحدثت عنها كأصدقاء لنا ، وأضف اليها
ما يرافق الصحة والاعتدال اللذين يسيران في موكب الفضيلة
ويتبعانها دائما ، كحاشية الهة ، يسيران في ركابها انى سارت » .

١١) يجب ان نتنبه هنا الى ان بعض النجمات الجميلة قد يكون هو
الشهوات الحادة وهذا يجب ان يلحق بالتدريج السابق .

يقرر العلم ، إذن ، ويشاهد أن الخير المطلق أن هو إلا « تنسيق وانسجام بين العناصر التي يتكون منها » ، أما العلاقة بين تلك العناصر فهي علاقة تتصل بناحية الجمال (١) .

هذه المبادئ تتجاوز في الموضوع المبادئ السقراطية . ولئن إلا يجد الناظر فيها نفس الاهتمام بالسعادة الموجود عند سقراط والطريقة والعناية ؟

على أن ما تقدم من آراء يجده الباحث كذلك في أهم كتب (اللاطون) الأخلاقية ، أعني « الجمهورية » . ولنترك التفاصيل الكثيرة والتفريعات المتعددة التي اشتمل عليها هذا الكتاب الشهير ، ولنأخذه في جملة ، فنرى أنه يركز كله على موازنة دائمة بين الفرد والجماعة الإنسانية .

فاذا كنا بصدد الفرد فاننا نلاحظ أن عنده ثلاث طوائف من الاستعدادات السيكولوجية :

- ١ - العقل الذي يقوم على التفكير ويقر في الرأس .
- ٢ - العواطف الكريمة وهي تنبع من القلب .
- ٣ - الشهوة ومصدرها البطن .

واذا كنا بصدد الجماعة الإنسانية فانها لا تنتظم الا بتضامن ثلاث من الطبقات الاجتماعية :

(١) يتجلى اللاطون هنا في ادوع مواهبه الفنية ، فينسق عناصر الخير نسجاً فنياً لا يطاوله فيه احد . ولقد مزج ارسطو ايضاً عناصر الخير على نفس الطريقة وخالف في بعضها استاذاه فلم يكن جد موفق .

١ - الطبقة الذهبية (١) وهى طبقة الحكام الذين يسودون أمور الدولة .

٢ - الطبقة الفضية وهى طبقة الجند المكلفين بالدفاع عن الوطن .

٣ - الطبقة النحاسية وهى طبقة الزراعة والصناع والتجار .

وسواء كنا بصدد الفرد او بصدد الدولة فان المسألة التى يتطلب حلها واحدة بالنسبة لهما وهى : ما السبيل الى الحياة السعيدة ؟ اما الجواب فواضح . يجب ان يتوفر فى الفرد كماله . يجب ان يتوفر فى الدولة شروط الانسجام ، وهى فى الوقت نفسه شروط للصحة العامة ، فاذا تحققت انتظم كل شئ وساد العدل ورافقته السعادة . اما اذا لم تتحقق فان الفوضى تسود ومعهما انظم الشقاء .

ما تلك الشروط ؟ هى عند الفرد : قيام كل طائفة من استعدادات السيكلوجية بدورها المخصص لها ، والذي

(١) الطبقة الذهبية التى تقسم تنبو منه المجاملة الوطنية بين أبناء الوطن المشتركين فى المزايا والمصالح . وهى نوعة اريستوقراطية لم يتحرر منها افلاطون بحكم نشأته اريستوقراطية . بيد ان افلاطون لما جعل اساس هذا الترتيب مبنيا على الاهلية العلمية والكفاية العقلية فخص الفلاسفة بالاھلية للحكم وجعل الطبقة الحاكمة منهم ، برهن بذلك على انه لم يفسح الطبقة الدنيا فى مكانها الا لارواح افرادها بالجهل وقصارتهم بالانتاج المادى . فكانت اريستوقراطية علمية أكثر منها مادية . وهذا يعطيه بعض الملمر . لانه بهذا الاساس ما كان يعانق فى ان يتولى سقراط الفقير رئاسة الجمهورية .

على انه يبدو جليا ان خضوع الطبقة الثانية للاولى والثالثة لهما معا دون تلمر ودون اعتراض امر يعد حلما من احلام الفلاسفة . من الذى يفسن ان لا يطلب الجند ان يكونوا حكاما والزراعي والصناع ان يكونوا جندا على الاقل ؟

خصص لها بسبب طبيعتها وأهميتها . وهى فى الدولة : أن
تؤلف كل طبقة من الأفراد الذين هم أهل بالطبيعة لها ، وأن تقوم
تطبيق بدورها فى دقة ، كل على استعداد لما يتلأم معه ، وكل رجل
فى المكان الذى يستحقه . ذلك هو البرنامج الذى يجب السير
عليه . فإذا تحقق عند الفرد وعند الدولة فانهما يحصلان على
التوازن النفسى والتوازن الأخلاقى والانسجام والصحة
والسعادة .

ماذا يجب لتحقيق تلك الحالة عند الفرد أولا ؟ « خذ كمثال
عربة من طراز قديم بها سائق وحصان طيب وآخر خبيث (١) :
هذه العربة لا ينتظم سيرها الا اذا سيطر السائق تماما على
الحصانين فاطاعاه » .

فإذا نظرت الى النفس وجدت السائق هو العقل، والحصان
الطيب هو العواطف ، والحصان الخبيث هو الشهوة . هذه
النفس تنتظم اذا احتل العقل مركز القيادة فتمنع العاطفة من أن
تثور ، والزم الشهوة الاعتدال والسير فى الطريق السوى . فإذا
سارت الأمور على هذا النسق حصل الفرد على الصحة الأخلاقية،
وحاز كل الفضائل . أجل انه يستشعر التبصر بسبب هذا
الجزء الصغير فى نفسه الذى يعلم بطبيعته كل طائفة بمفردها
من الاستعدادات الثلاثة وما ينبغى للكل كوحدة ، ويستشعر
الشجاعة ، اذا ان جزء النفس الذى عنه يصدر الغضب يتبع

(١) الطيبة والخبيث فى الحصانين لا ينتظم المراد بها تماما الا ان يكون المراد
بالطيبة قوة العدو ، والمراد بالخبيث الانضطراب فى السير لما به من سوء الطبع
حتى يتلأم ذلك مع قوله فيما يالى (تمنع العاطفة من أن تثار ، والزم الشهوة
الاعتدال الخ) .

دائما ، ساءت الأمور أم سرت ، « أوامر العقل الهادية الى ما يخشى وما لا يخشى » ، ويستشعر الاتزان « بواسطة هذا الانسجام السائد بين الجزء الآخر وهو العقل ، وبين الجزأين الخاضعين وهما المواطن والشهوة » ، ما دام قد أسلما له القيادة ولم يتنازعا السلطة . يمتلك الفرد كل هذا لأن شتونه تسير تبعا للعدل (١) « فكل جزء من أجزائه يقوم بما هو أهل له » . وأنه ما دام المرء مالكا كل هذا فإنه يتمتع بالخير الأسمى وبالصحة والسعادة . « فالصحة تنشأ عن وجود الانسجام الطبيعي بين العناصر المختلفة المؤلفة للبيئة الإنسانية . ذلك الانسجام الذي يخضع بعضها لبعض . أما المرض فإنه ينشأ من اغتصاب أى عنصر من عناصر السيطرة والسيادة بدون حق طبيعى له . نعم ، ينشأ العدل من الترتيب الذى وضعته الطبيعة بين تلك العناصر . وينشأ الظلم من إعطاء عنصر فيها سيادة ليست له بالطبيعة . فالعدل فى النفس ليس الا هذا الانسجام وهذا الاتزان اللذين يصيرانها سليمة . وليست السعادة الا اثرا طبيعيا ونتيجة منطقية له » .

هذا نفسه هو المثال الذى يجب تحقيقه فى الجماعة . إذ بدونه لا تكون الجماعة سليمة ولا تكون سعيدة . يجب ، إذن ، لسعادة الجماعة وسلامتها أن تكون الطبقة الذهبية هى الطبقة التى يسود عندها العقل . وأن تكون الطبقة الفضية هى الطبقة التى تسود عندها المواطن . أما الطبقة النحاسية فتتكون من هؤلاء الذين غلبت عليهم شهواتهم (٢) . وأن يخضع المواطنون الذين يكونون الطبقة الفضية والطبقة النحاسية خضوعا تاما

(١) العدل هنا التعادل بين القوى النفسية والانسجام بينها .

(٢) ما أسير تمييز كل طبقة من هؤلاء على حدة لأن العلم باستعدادات كل نفس فى المجتمع عقلية ، وعاطفية ، وشهوية ، يمز على الطاقة البشرية .

!!..كام من الطبقة الذهبية المكلفين بالسهر في اخلاص وحكمة على
رعاية الصالح العام .

على هذا الاساس قام افلاطون بوضع مشروع كامل للتربية
وانتظيم في الدولة يقدم ، اذا طبق ، للجماعة الطبقات الثلاث
التي هي بحاجة اليها . فالمحاربون الذين يعدون للطبقة الفضية
يجب ان يسود بينهم الاتحاد التام . لهذا اراد افلاطون ان يزيل
من طريقهم كل سبب يؤدي الى الشقاق ، فمنعهم من الملكية
بما سوا في ذلك النقود والسلاح والملابس والزوجة والولد .
كل شيء بينهم مشاع . وليس لتربيتهم من هدف الا ان تفرس
فيهم صفة كلاب الحراسة : اشداء غلظاء على الاجانب خاضعون
لسادتهم وديعون معهم . اما تربية الحكام فانها - عدا هذا -
تزيد نوعا خاصا من التربية ، نعم انهم يتعلمون كالجنود حمل
السلاح . غير انه يجب عليهم ان يكونوا على علم بكل العلوم .
وهذا شرط اساسي لجدارتهم ، لا غنى لهم عنه . ثم يجب ان
يكونوا قد اعطوا البرهان على اخلاصهم وتضحياتهم للمصلحة
العامة . وما من شك في ان مواقفهم ستكون ، في كل الظروف
الحرية ، اشد المراكز خطرا : لذلك يجب ان تمتحن شجاعتهم
ودروح النظام فيهم . ومهما يكن من شيء فانه لا يجوز ان يقبلوا
في ادارة قطر الا بعد بلوغهم سن الخمسين . هذه المبادئ ،
اذا طبقت ، اثمرت وجود مدينة تسير حسب العدالة ، فكل شخص
يشغل فيها المكان الذي يتلاءم مع كفايته ، وينسجم مع وحي
قلبه . فتكون المدينة متزنة ، سليمة ، سعيدة .

ذلك هو ما ذكره افلاطون في أهم نصين تحدث فيهما عن
الاخلاق . وما من شك في ان النصين لا يتحدان في معناهما الى
حد التطابق ، غير انهما لا يتعارضان . وليس ببعيد ان يكون
افلاطون قد نظر اليهما كوحدة منسجمة . الا ان كل محاولة

لاكتشاف ذلك ستبقى - مهما كان مبلغها من الدقة والاستقصاء -
 عرضة للشك . لنقنع ، إذن ، بما نجده في المحاورات نفسها ،
 ورغم أننا لا نجد فيها مذهباً متحداً كل الاتحاد فإنها تظهر أن
 فلاطون نحا منحى سقراط في أن الاعتبارات الدينية لا دخل لها
 في حسن السلوك وإنما الشأن كل الشأن للحرص على السعادة .
 تلك السعادة التي لا تتحقق إلا بالعمل الحسن .

□

□

□

مذهب أرسطو

حتى إذا ما وصلنا إلى أرسطو طاليس فأننا نجد أنه في العصور القديمة أول من مذهب الأخلاق حقيقة .

وكتايه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ذو أهمية عظمى فيما نحن بصدده .

الغاية من علم الأخلاق :

لنفرض أن شخصا يريد أن يتعلم رمى السهام فماذا يجب عليه لتحقيق ما يريد ؟ أثباته مرمى يكون هدفا للسهم ، ويكون بحيث يراه الرامي . كل شخص ، فيما يتعلق بحياته كالرامي أمام الرمي . كلنا يرمى إلى ما يراه خيرا له . غير أن هذا الخير لا يمكن أصابته إذا جهلناه وجهلنا الطرق التي تسمح لنا بالوصول إليه . ومن هنا نتحد غاية الأخلاق . فهي لا تعدو أنارتنا فيما يتعلق بهاتين المسألتين (١) .

الخير عند أرسطو :

ما الخير ، إذن ؟ كل الناس ، حسبما يرى أرسطو طالبين . متفق على أن الخير هو السعادة .

وفي الواقع ، أنه إذا كان لأعمالنا من غاية نريدها لنفسها ، ولا نرغب فيما عداها إلا من أجلها هي فمن الواضح أن تلك الغاية لا يمكن أن تكون إلا الخير الذاتي (٢) بل الخير المطلق .

(١) هما مسألة تحديد الخير ، ومسألة السلوك الموصلة إليه

(٢) الذاتي : أي الثابت المطلوب لذاته ، فالذاتي والمطلق هنا متقاربان .

ولا شك أن ذلك هو السعادة . « فأننا نريدها دائما لذاتها لا لغاية أخرى وراءها . حقيقة أننا نرغب في احترام الآخرين . وفي المآذ ، وفي الذكاء ، وفي كل ما نسميه فضيلة أو جدارة . نرغب في كل ذلك لذاته ، غير أننا نرغب فيه ، ونبحث عنه ، من أجل السعادة ، وذلك لما نتخيله فيه من طريق موصل إليها . »
الاتفاق ، إذن ، تام على هذه المسألة الأساسية . بقى أن نتساءل : ما السعادة ؟ وهنا يبدأ الاختلاف وتظهر أصالة أرسطوطاليس .

بعض الناس يرى السعادة في الحياة الحيوانية . ذلك هو رأى العبيد ولا يعيره أرسطوطاليس أية أهمية ، بل لا يذكره إلا في « هؤلاء العامة من بنى البشر الذين عندما وصلوا الى القوة والتعظيم استعبدتهم الشهوات كما استعبدت الشهوات سردينال » (١) . وبعض الناس يرى السعادة في الثراء غير أنهم خاطئون فليس للثراء « أى نفع مباشر عاجل بحيث تنشأ عنه السعادة في الحال » . ان الثراء لا يطلب لذاته وإنما لما يحققه . وبعض الناس يرى السعادة في المجد . ولكن المجد ليس رهن ارادتنا ، مع أن السعادة يجب أن تكون الى حد ما ارادة الذى يبحث عنها (٢) . ومع ذلك فان هؤلاء الذين وصلوا في المجد الى قمته هم أحيانا بؤساء . كم من مشاهير يشعرون بالام ممضة ويصيبهم من الملل ما لا طاقة لهم به . وبعض الناس يزعم أن السعادة هي اللذة . وأنه ليكفى أن يقرأ الانسان كتاب أفلاطون (أفيليب) ، الذى تحدثنا عنه سابقا ، ليعرف ضلالهم . أن الانسان ليرغب في العلم مع اللذة أكثر مما يرغب في اللذة وحدها . ليست اللذة ، إذن ، هي الخير الوحيد . كل التعريفات الجارية

(١) شهوية تضرب مثلا للفجور وطفان الشهوة .

(٢) كذلك الثراء ليس دائما رهن ارادة طالبه .

الخاصة بالسعادة هي ، إذن ، خطأ . ويجب البحث عن تعريف آخر .

لا شك ان السعادة تستلزم النشاط . اذ لا يمكن تصور الرجل الفارق في سبات عميق طيلة حياته سعيدا . لا سعادة اذن بدون نوع خاص من العمل . ما هذا النوع الخاص ؟

هنا تتجلى الفكرة الجوهرية للاخلاق الأرسطوطاليسية ، فكرة المهنة او الوظيفة .

لكل من الموسيقى والنحات والحذاء والنجار مهنة خاصة به : فالنحات يصنع التماثيل ، والحذاء يقوم بصنع الأحذية ، والنجار يصنع السقف ، وكل واحد منهم اما ان يحسن في عمله او يسيء . فاذا احسن استحق ان يسمى النحات نحاتا طيبا والنجار نجارا موفقا والحذاء حذاء ماهرا . اذ كل منهم يؤدي ما تفرضه عليه طبيعة عمله ويؤديه في جدارة .

كذلك الأمر في العين واليد والرجل . لكل منها وظيفة خاصة تحسن في القيام بها أو تسيء ، وتوفق في أدائها أو يخطئها التوفيق . فوظيفة العين الرؤية ، ووظيفة اليد الأخذ أو الإعطاء ، ووظيفة الرجل حمل الجسم .

اذا كان الأمر كذلك فهل للانسان بصفته انسانا وظيفة خاصة به ؟

١ - في امكانه باعتباره انسانا أن يؤديها ؟

٢ - وفي تأديته لها يكون قد قام بعمل من اخص شئونه هو كائن ؟

اذا كان للانسان وظيفة خاصة به فانه تبعا لطريقة تأديتها يكون محسنا أو مسيئا ، ويحقق أو لا يحقق جوهره الذاتي ،

فيعمل ما يتلاءم حقيقة مع طبيعته فيعيش سعيداً ، أو ما يعارضها فيعيش بائساً .

لنتخبر ، إذن ، على ضوء هذه الفكرة السلوك الانساني .
ان الحياة عند كل انسان تتمثل في ثلاث صور :

١ - حياة نباتية .

٢ - حياة حيوانية .

٣ - حياة عقلية .

اما الحياة النباتية فتتمثل في التنفس والهضم والانتاج ، وبها تتعلق المحافظة على الفرد والمحافظة على النوع . وهذه الحياة ليست خاصة بالانسان . فالنبات والحيوان يشتركانه فيها . فاذا ما قام الانسان بهذه الحياة النباتية فان ذلك لا يعنى انه قام بوظيفته الخاصة به .

اما الحياة الحيوانية فهي حياة الاحساسات . ولا شك ان النبات بمعزل عنها غير انها ليست حياة انسانية خاصة ؛ فالحصان والثور وجميع افراد الحيوان تشارك الانسان فيها . وقيام الانسان بها لا يعنى قيامه بشيء هو من مميزاته .

منى يقوم الانسان ، إذن ، بشيء هو من شئون الخاصة ؛ ذلك يكون حينما ينتهج الحياة العقلية حسبما يرى ارسطو . حياة يمكنه ان يسلكها ، وهو وحده الذى يمكنه ذلك . هي ، إذن ، خاصة به .

واذن ، ما هذه الحياة العقلية ؟ انها ، حسبما يرى ارسطو ، تتمثل في صورتين :

أما في صورتها الاسمى فانها تسمى حياة التأمل ، أعنى الحياة الدهنية ، الحياة للمعرفة وللمعلم والفلسفة . وليس للانسان حياة

اسمى منها أو أسعد . ليست هي الحياة التى بها تتسق سمقنا
تاما ميول الإنسان المميزة له ؟

ومع ذلك فلا بد من بعض الملاحظات :

ان حياة التأمل هي حياة الله نفسه . انها تفكير يدرك به
ذاته ويفكر به في نفسه ، في احاطة وشمول ، هي ، اذن ، الى
حد ما ، لا تتلاءم مع استعداداتنا . ومع ذلك فليست النتيجة
لهذا انه يجب ان لا نطمع فيها . كلا : « يجب ان لا نبيع تصانيع
هؤلاء الذين يريدوننا على الا نستشعر الا ما هو انساني ما دما
من بنى البشر ، وان لا نتطلع الا الى حياة كائن يموت ، لاننا كائنات
تموت » .

انه من الواضح ان حياة الانسان المتعلم ارقى من حياة غيره .
انه يقضى وقته « بطريقة أجمل مما يقضيه بها هؤلاء الذين
يسعدون في الحياة جاهلين » .

وعنده ، أكثر من غيره ، « القدرة على أن يكفى نفسه
بنفسه » .

وعنده الفضائل الجوهرية تلك التى لا تتحول بالافراط فيها
أو الاسراف الى رذائل . أعنى الذكاء ، وهو عادة الإدراك الدقيق
للقواعد العلمية . هو الخبرة الجيدة باستنباط النتائج التى تترتب
على قاعدة منها ، ومنها التبصر وهو عادة التقدير الصحيح لكل شيء ،
وأخيرا الحكمة والمهارة وهما ، فى العلوم ، أرقى درجات الكمال .

حقا ان الانسان لينجذب نحو الحياة الفكرية أكثر مما ينجذب
نحو غيرها . ومع ذلك فان أرسطو « يقرر أنه مهما كانت تلك
الحياة مدعاة الى الميل نحوها ، فانها ليست فى متناول الجميع .

غير انه من حسن الحظ ان الحياة العقلية لها صورة أخرى ،
فما من شك في أن الحياة المنظمة حسب العقل هي أيضا حياة
عقلية يضعها أرسطو في الدرجة الثانية . وهي حياة تتميز ،
حسبما يعتقد ، بنمو الفضائل « الأخلاقية » (١) . تلك الفضائل
التي تغاير ما سماه أرسطو سابقا بالفضائل الديزنوتية .

والفضائل الأخلاقية لا تسمى فضائل أخلاقية الا اذا كانت
عادات مستمرة . وكما أن ظهور خطاف واحد لا يدل على بدء
الربيع ، فانه لا يكون الانسان كريما لانه أتى الكرم مرة واحدة
في حياته . ولا يكون الانسان سكيرا لانه ثمل مرة . فالانسان كريم
اذا كانت عنده عادة الكرم وسكير اذا كان مدمنا .

وجميع الفضائل الأخلاقية لا تعدو أن تكون اوساط الأمور .

نفى كل حالة من احوال الحياة جانب افراط يجب تحاشيه
وجانب تفريط يجب اتقاؤه . والفضيلة هي التوسط بينهما :

ان التمرين الرياضي العنيف يأتي على القوة - وعدم التمرين
يأتي عليها كذلك .

والخطة التي تتلاءم مع العقل هي (أن يقوم الانسان بالتمرين
اللازم بدون أن يفرط فيه أو يفرط) . هذه هي لقاعدة التي
تصدر منها الفضائل الأخلاقية .

وقد عمل أرسطو قائمة كبيرة بالردائل والفضائل . منها :

ردائل الافراط مثل :

٢ - الشهوانية .

١ - التهور .

(١) يمكن أن نسميها هنا الفضائل العملية أو فضائل الإرادة لانها تنشأ
عن ضبط السلوك حسب العقل - أما الصورة السابقة فيمكن أن نسميها
الفضائل العقلية أو النظرية لانها نظر وعقل محض .

٣ - الغرور . ٤ - الادعاء الكاذب .

٥ - الشراسة . ٦ - المجابهة

ورذائل التفريط مثل :

١ - الجبن . ٢ - البلادة

٣ - الخسة . ٤ - ضعة النفس .

٥ - الضعف . ٦ - الملق .

وفضائل أوساط مثل :

١ - الشجاعة . ٢ - الاعتدال

٣ - العزة . ٤ - السراوة

٥ - الحلم . ٦ - المجاملة .

إذا نظم الانسان حياته تبعا لهاتيك القواعد عاش عبثة عقلية . وما من شك في أن من يمشى هكذا لا يسعد بنشوة الحياة التأملية . بيد أنه ، على الأقل ، يحصل على الاتزان السعيد الذي هو ثمرة حياة تسير حسب المنطق .

ويرى أرسطو أن هذه الحياة لا تمنع الانسان من اخذ حظه من اللذة (١) .

(١) يحاول هنا أرسطو أن يبدو مدققا أكثر من استلذه أفلاطون . ولو دقق النظر لعلم أن أفلاطون نبه أيضا على مثل هذه اللذات وسماها اللذات الصافية . وجملتها : كما جعلها أرسطو ، تماما ، رفيقة العلم أو العمل الفاضل .

وقد رأى افلاطون في اللذة ظاهرة من ظواهر الحركة والتغير ،
بيد أنها شيء آخر . (أنها حالة بها يترجم الى الشعور بعض
ما يحصل في داخل الانسان من تغير) .

انها « زيادة » تضاف الى العمل « كما تضاف الزهرة » في
التزين ، الى نضره الشباب » . هذه الزيادة تنتهى اليها الحياة
التأملية ، كما تنتهى اليها الحياة المتزنة التى سارت حسب العقل ،
والعقل ينعم بها تامة غير منقوصة . بل ان العاقل حفيظة هو ،
فقط ، من ينعم بكونه عاقلا . وان « من لا يجد لذة في العمل الخير
لا يوصف » في الواقع ، بأنه رجل أخلاقى . كما لا يوصف الرجل
الذى لا يحلو له العدل والحرية بأنه عادل حر وهكذا .

وينتهى أرسطو الى القول بأن انواع الخير ثلاثة :

خير خاص بالنفوس .

وخير خاص بالأجسام .

وخير خارجى .

اما النوع الاول فانه أساسى جوهري ، وما عداه تابع له .

ومع ذلك فانه يجب أن لا تقلل من أهمية الخير التابع .
« فمن الواجب أن ينعم الجسم بالصحة » ، « ويجب أن يكون في
قدرة الانسان الحصول على القوت وعلى جميع ما يلزمه » ، نعم
انه لا يلزم لهذا ثراء عظيم ، غير انه من الخطأ أن يهمل الانسان
البحث عن الضروري أو يهمل الاحتفاظ به .

وبالاختصار ، السعادة عند أرسطو ، هى أن يكون الانسان
رجلا بمعنى الكلمة ، حسن الصورة ، سليما ، متزنا ، مالكا لثروة
تكفيه ، محفوظا بجماعة مسالمة ، وأن يكون فضلا عن ذلك ،
مستنيرا ، معتادا التفكير والبحث ، عالما بقدر الامكان .

أما طريق الوصول الى ذلك فإن أساسه أولا وآخرها هو الأخلاقية .

انه لا شيء أكثر انطبعا بالروح اليونانية من هذه الطريقة التي تشيد بسعادة مكتسبة عن طريق الاتزان ، والامتياز في الناحية الدنيوية . غير انه لا شيء أكثر منها عرضة للجدل في نظر من هو على ذكر بمذهب سقراط فيما يتعلق بالسعادة (١) .

وهذا هو : على ما يظهر ، ما رآه الإبيقوريون والروافيون الذين أخذوا ، بعد أرسطو ، في تحليل الخير المطلق والبحث عن الحكمة . وإذا كان أفلاطون وأرسطو قد ابتعدوا عن مذهب سقراط (٢) فإن الروافيين والإبيقوريين قد اقتربوا منه على اختلاف بين المدعين في طريقة ذلك .

□

□

□

(١) لم يخضع سقراط السعادة للحطوط المادية ؛ بل جعلها أمرا نفسيا داخليا يدور مع الفضيلة وحدها وجودا ومعدا . أما أرسطو فقد دعمها بالذات المشروعة والحطوط الدنيوية المادية . فبرهن أرسطو على أنه واقعي وإن كان هذا يجعله عرضة للنقد في نظر الفلسفة المثالية التي تميل الى الحد من ميول الإنسان الشهوية ، بتمجيد القناعة والاستكفاء .

(٢) من المفيد أن ننبه هنا على أن ابتعاد الأفلاطون عن سقراط لا يعسفو الطريقة ، على حين أنه معه في الحقيقة . أما أرسطو فقد تباعد في الناحيتين .

مذهب أبيقور

ان مذهب أبيقور الاخلاقى من اشهر المذاهب القديمة اليونانية
- اللاتينية . ولقد اثار حماسا واعجابا ، واثار نقدا حادا .

ان شيسين ، حسبما يرى ابيقور ، يعملان في خطورة على
شقاء (١) الانسان : الايمان بان الالهة يهتمون بامر بنى البشر ، ثم
الفرع من الموت الذى يتهددنا في كل آونة ، ويقترب منا على مر
الزمن . ان من يعتقد ان الالهة تراقبه لا يلبث ان تتركز عنه فكرة
واحدة : تمييز ما يريدون ، والعمل على ارضائهم ، والخضوع
لهم . وهو في قيامه بذلك ينسى ان ينظم حياته . ان من يخاف
الموت يشعر ، في كل لحظة ، بهم يستولى عليه شيئا فشيئا فيزداد
به الفرع . لذلك يجب تحرير النفوس من هاتين الفكرتين
المؤرقتين (٢) .

ان الالهة لا يشغلون انفسهم بامور بنى البشر . نعم انهم

(١) لعل ابيقور هو اول اخلاقى فكر في اصل الشقاء قبل ان يبحث من
طريق السعادة فهو يبدأ عملية تفرغ قبل ان يفكر في المله . او بمباراة اخرى
عملية تخليق لبل ان يفكر في النخبة .

(٢) حقا ان خوف الموت واحدة الفرع مما يمدد عامل من افزع عوامل الشقاء
الانسانى كثيرا ما يؤدى بصاحبه الى الجنون والهوس والقتل من رحمة الله .
بلا رال ملاحظة ابيقور في هذه النقطة بالذات لها حظها من الاتسار .

موجودون لأنهم (١) يظهرون من آن لآخر للأشخاص . سيد أن مسائل العالم الأرضي لاتعنيهم . وما من علامة تدل على أنهم « يعنون بعقاب الآثم واثابة الصالح » . أيمن اعتقاد تدخلهم هذا مع ما نراه في هذا العالم ؟ أن « جوبيتر » يرسل الآن بالصواعق على معبد (٢) ، فهل سحق ابيقور الذي يجذف به ؟ قد يعترض من الطبيعي أن يكون الآلهة مهتمين بأمر العالم ، والا فكيف نفسر ، بدون ذلك ، وجوده ووجود ما حواه من عجائب . وهذا الاعتراض لا وزن له . فليس هناك من ضرورة لفهم العالم تقضى بافتراض تدخل الآلهة . فعلم الطبيعة يرى أن العالم تفسره مبادئ علمية بسيطة : ذرات لا عدد لها ، دقيقة لا ترى ، أزالة ، غير متجانسة . وفضاء لا يحده حد ، يسمح لها بالحركة . وثقل طبيعي يحملها على الهبوط . وهبوطها يكون على خط مستقيم الا أنها تنحرف قليلا فليلتقى بعضها ببعض فيتكون منها مركبات.

(١) لأنهم يظهرون من آن لآخر . هذا دليل من ابيقور كله سخرية لازمة فهو يريد أن يتنادى امام العقيدة الشمية انكار الهم فظهر تحسه لاثباتها بالدليل وهذا الدليل المنك لا يبدو (أن بعض الناس يرونها أحيانا) اما هو فلم يرها ، ولم يكلف عقله اثبات وجودها بدليل عقلى . ومع ذلك فقد تخلص من هذا الى غرضه المهم وهو أن هذه الآلهة لا شأن لها بهذا العالم الفانى لانها صاحبة عالم السماء .

(٢) هذا هو أخطر دليل عقلى يل أخطر فتيلة يوجهها ابيقور الى العقيدة الشمية . انها لمشاهدة لا يمكن انكارها « أن الصواعق تصيب معبد (جوبيتر) أحيانا ، ولا تسحق (ابيقور) الذى لا يعترف بسلطانه على الأرض » .

ومن هذه المركبات يتكون العالم . لا حاجة إذن لعناية الالهة (١) توجه الأشياء وتصيرها الى ما هي عليه . ان الالهة يعيشون بعيدين عن العوالم . ولا يهتمون الا بشئونهم هم ، فلا تعنيهم أمورنا . انهم يعيشون حكماء سعداء ويعظوننا بهذا المثال الذي يجب ان نسير على مثاله . فلنعظمهم كمثل عليا يقتلدى بها . غير انه يجب علينا ان لا نشغل انفسنا بما يريدونه منا فانهم لا يريدون منا شيئا . هم لا يعرفوننا الا . فلنفعل نحوهم كما يفعلون نحونا .

اما خوف الموت فانه ليس أقل من هذا اقراقا في الضلال . واذا كان الموت يلقي بالرعب في قلوب الناس فما ذلك الا لتخليهم أنهم سيذهبون ، ليدوقوا العذاب الوانا ، نحو مصير مجهول مغمم بالرميد . . حقا انه لادرالك مغرق في السذاجة (٢) : فليست الروح

(١) الى هنا نجد ان ادلة (ابيقور) تحاول ان تقرر نتيجة لها خطورتها على كل مقيدة سماوية . ونحن مع ان الهم الشعبية لا عناية لها بهذا العالم . بل نريد نحن انها لا وجود لها اصلا . اما ان نوافقه على ان لا حاجة بالعالم الى أية عناية الالهية على الاطلاق فهذا غير ممكن . اللهم الا ان نعتقد معه صحة مبادئ علم الطبيعة الذي يحتاج به . . وهنا يجب ان نسأل (ابيقور) من الذي اوجد هذه اللرات الدقيقة التي لا ترى ؟ واذا كانت لا ترى فاية ضرورة عقلية تثبت وجودها ؟ واية قوة اعطتها خاصية تكون الكائنات منها ؟ اهي قوتها من ذاتها ؟ انها ممكنات لايد لها من مخصص غير ذواتها . كيف يمكن ، إذن ، ان تستغنى في وجودها أولا ، وفي خواصها ثانيا ، عن عناية الالهة ؟ هذا ما لا دليل عليه لدى (ابيقور) وكل الفلاسفة الماديين قديما وحديثا . هذا ان الله وهدهام الى سواء السبيل .

(٢) في نفس الحين كان (ابيقور) يستثقل سذاجة العقيدة الشعبية لواطئيه . والا لما استطاع ان ييمن فيها هدما وتقويضا ، ولوجود من يطالبه بالادلة القطعية على دعواه انحلال الروح بعد الموت قياسا على البدن . ولن يجد دليلا . كما لم يجد دليلا من قبل على اكار العنصرية الالهية . ولو انه اقتصر على نقد البائفة في الفرع من الموت ، واستبقى شيئا من العظمة والشعبية لهذا المصير ودعا بها الناس الى سبيل الفضيلة لكان اقرب للأخلاق وأهدى سبيلا .

إلا مجموعة من الذرات كالجسم تماما . وعند الموت ينحلل الجسم وينتفض . وكذلك الروح . كيف أذن : والامر ماذكرنا ، يخاف الموت أو برهب . « طالما كنا على قيد الحياة فالوت غير موجود ، فإذا وجد فأننا نكون قد نصرنا الى الالوجود » . اذا فهم الانسان هذا فانه يكون قد انقذ نفسه . ان الموت عند المحتضر ليس له شأن يذكر . وهو لا يبحث الاضطراب الا في نفوس الجهلة . اذا ما تبينا امره فأننا ننظر اليه اشد ما تكون اطمئنانا .

اى سبيل ، اذن نسلك فى الحياة ؟ ان كل الحكماء قد اتفقوا على ذلك السبيل الملائم للطبيعة ، لكن ما السبيل الملائم للطبيعة ؟ على هذا يجيب ابيقور بدون تردد : كل حيوان يرغب فى اللذ ويستمتع بها كخير اسمى . ويستبشع الالام كشر محض ، ويتعد عنها كلما امكنه ذلك .

الخبر المطلق اذن هو اللذة - والشر المحض هو الالام .
ويالنظر الى هاتين القضيتين يتحدد معنى السعادة : فهى لا تعدو ان تكون الحصول على اللذات ، والابتعاد عن الالام . الا يشعر كل انسان بذلك فى وضوح كما يشعر بان « النار حارة وان الثلج ابيض ؟ » .

من هنا يتحدد عمل الاخلاقى :

فهو تعليم بنى البشر فن الحصول على اللذة ، وتحملى الالام .

واذا كان الواضح فى المذهب الى هنا تاما ، فان ابيقور بعد ان قرر ما سبق ادخل فى مذهبه مبدا هو غاية فى الاهمية . هذا المبدأ يذكره شيشرون ويؤكداه الخطاب المرسل الى (مينيسييه)

ويمقتضاه يوازن ابيقور بين اللذات ويفرق بين نوعين منها :
ما شأنه الحركة .

وما من شأنه السكون والطمأنينة .
أما ما شأنه الحركة فهو كل ما تعودنا على تسميته لذة .
لذة الاكل ، ولذة الشرب ، ولذة التناسل الخ .

أما ما من شأنه السكون والطمأنينة فهو من نوع آخر (هو
انعدام الألم) . وانعدام الألم تمنع : أن الحياة ، لذاتها ، في الواقع
لطيفة ، ولهذا فان من يعيش بمعزل عن الآلام يعيش في متعة
عظيمة .

على أن ابيقور يذهب الى أبعد من ذلك ، فهو يذهب الى أن
عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وإنما هو تمتع بلغ القمة .
فهم أن اللذة التي من شأنها الحركة تتنوع معها المتع وتتنفر
بيد أن ذلك لا يستتبع زيادة في جانب العمق .

ما الذي يجب إذن ليكون الإنسان سعيدا ؟ أن ذلك لا ينتج
عن الاكثار من الملاذ العارضة وإنما ينتج عن أن الإنسان يحيا حياة
متزنة خالية من الألم . وهذا ما كتبه ابيقور الى (منيسيه) قال :
« ليس من الحق أن الهدف لكل أعمالنا إنما هو الهرب من الألم
والقلق ، حتى إذا ما وصلنا الى ذلك تخلص الإنسان من كل بواعث
الاضطراب تخلصا تاما ، واعتقد ، لذلك ، أنه مغمور في محيط من
النعيم ؟ »

ومن هنا كانت النتيجة الآتية : (هدف الاخلاق الوحيد هو
تعليمنا تحاشي الألم) .

ما الذي يثير هذا الألم عند الإنسان ؟ أن سقراط مصيب فيما
يرى من أن السبب إنما هو الرغبات التي لم تجد سبيلها الى
التحقق ، فإذا أردنا التخلص من الألم فعلىنا أن نتعلم تنظيم
رغباتنا .

دعا ذلك ابيقور الى التفكير في هانيك الرغبات . فرأى انها
ثلاثة انواع :

١ - الرغبات الطبيعية الضرورية . وهى الرغبات التى يجب ان
تحقق والا تعرض الانسان للمرض والموت ، وذلك مثل
الرغبات الخاصة بالاكل والشرب والنوم .

٢ - الرغبات الطبيعية التى ليست بضرورية . وهى الرغبات
التى ليس من الضرورى تحقيقها لضمان الحياة الانسانية ،
بد انها تصدر عن غرائز قوية . وذلك مثل الرغبة الجنسية .

٣ - الرغبات التى ليست طبيعية وليست ضرورية : وهى الرغبات
التى تنمو فى الانسان بسبب تأثير البيئة الاجتماعية التى
يعيش فيها ، او بسبب ارادته فى ان يدهش الآخرين منه ،
او بسبب حاجته الى الظهور والشهرة ، وذلك مثل الرغبات
الخاصة بالبخل وبالطموح .

بعد هذا التقسيم ، ماذا علينا لنظفر بالسعادة ؟

لا شك ان الامتناع عن الرغبات الطبيعية الضرورية انما هو
القاء بالنفس بين احضان الالم والموت . والحكيم من لا يمتنع
عن ارضاء هذه الرغبات . على ان ارضاءها ليس بعسير . ففى
قليلة العدد بسيرة المطلب . وانه ليكفى ، لارضائها ، قطعة من
خبز ، وكوب من ماء ، وقطعة من خشب منبسطة للنوم عليها .

اما فيما يتعلق بالرغبات التى ليست بطبيعية وليست بضرورية،
فان من الجنون ارادة ارضائها . انها كثيرة لا تحصى ، غالبية
لا ترضى ، منمطشة لا تروى . انها تتطلب من المتأصب ما لا يكاد
ينتهى . وما هى الا تقرير دائم وخداع مستمر . وليس على
الحكيم الا ان يعمل عنها عدولا بانا .

أما فيما يتعلق بالرغبات الطبيعية التى ليست (١) بضرورية فإنه من المبعث أن يتحاشاها الإنسان تحاشيا تاما . وله عند سنوح الفرصة ، أن يرضى بعضها ، فإن ذلك لا يخرجها عن أن يكون حكيمًا .

يبد أنه كلما ازداد تخليا عنها كان أحكم : ذلك أن خطر هذه الرغبات العظيم هو أن يتعودها الإنسان فيصبح خاضعا لها . وكلما كثرت الرغبات التى يتعودها كثر خضوعه ، وخرج زمام الأمر من يده . لذلك كان أحكم الناس هو الذى يتواضع فيما يتطلع إليه .

ولقد أصاب سقراط في قوله لانتيفون معارضا له : « إن القناعة تسعد القانع » .

إن البحث عن السعادة في حياة الدمار ، إذن ، جنون عجيب . فما السعادة من فراس ذلك الوادى .
إنها هي تنظيم للرغبات وحده من شأنها ، واجتماع دائم للاعتدال .

ولعله ، بعد هذا ، يتضح أن لا غرابة في الشبه القوي الموجود بين الفضائل الأبيقورية والفضائل السقراطية .

ومرد جميع الفضائل الى تبصر . .

التبصر هو الذى يسعدنا لأنه هو الذى يصيرنا حكماء .

وبم ينصحنا التبصر ؟

إنه ينصحنا أولا بالاعتدال . هذا الاعتدال الذى هو السر ، كما يرى سقراط ، لا في أضعاف الذات بل في تقويتها وزيادتها .

(١) آخرها المؤلف هنا وكان من حقها أن تذكر في الترتيب قبل سابقتها لأن فيها تفصيلا يستمدى شيئا من العناية الخاصة .

لم ينصحنا بالشجاعة ، هذه الشجاعة التي نحر في أشد الحاجة إليها للقدرة على تنظيم رقبائنا حتى « نمشرب بمهول عن الهم والخوف » .

ثم ينصحنا بالعدل ، والنصفة ، والاخلاص .

ذلك هو الأساس الأول الذي تقوم عليه الجماعة الإنسانية . تلك الجماعة التي لا يجوز بخلد الحكيم أن يعتزلها . أن الحاجة الاجتماعية « هي التي عنها نشأت ، في مختلف الأقطار ، القواعد التي وضعت لفائدة المواطنين التي بحسبها يعيشون آمنين لا نرر ولا ضرار » .

ثم أن التبصر هو ، أيضا ، الذي يرشدنا إلى حسن الصداقة وقيمتها السامية التي تدبب لها ، وسط أعاصير الحياة وخدامها ، بأصفي أوقات أمننا وطمأنينتنا .

على أن ذلك ليس كل شيء . فهناك آلام لا يمكن تحاشيها . بيد أن معرفتنا بالأشياء تقدم لنا الوسائل الناجعة لمقاومتها . وأنه لمن الممكن التغلب عليها إذا ما أخذ الإنسان في تذكر فترات السعادة التي مرت به ، فيعارض الألم الحاضر بذكريات الفرح والسرور السابقة ولا يبعد عن ذهنه أنه « إذا كان الألم عادا فإنه سريع الزوال (١) وإذا كان بطيء الزوال فإنه غير قاصر » .

أما آلام الروح فإنها أقسى وأشد : ذلك أنها لا تختص بالحاضر فحسب ، وإنما تعد ظلالها على الماضي والمستقبل . بيد أن اللذة الروحية هي أسمى اللذات للسبب نفسه . والحكيم هو الذي يبحث عنها ويستكن إلى السعادة في ظلالها .

(١) أي ولو بالوقت .

وإذا ما أصبحت الأم الحياة بحيث لا تحتل فان مما
بسيطاً يكفي لازالتها كلية : اذ ليس من الضروري أن يستمر
الإنسان على قيد الحياة . ازالة الألم ، اذن ، في مقدور الانسان ،
له أن يحققها اذا ما خلا له ذلك .

تلك هي ، في اظهر مجالها ، صورة الحكيم : « ليس عنده
الارغبات محدودة ، انه يحترق الموت . وآراؤه عن الآلهة الخالدين
آراء حقيقية لا يشوبها خوف . فاذا ما رأى الخير في ترك الحياة
فانه لا يتردد في الاقدام على تركها » .

كل هذه الصفات تجعله أكثر من مجرد انسان . الا يتمتع
بنفس الزوايا « التي تسعد الآلهة » ؟

حقا ان الفضيلة ليست حرمانا وابلاما .

وإذا ما أراد الحكيم أن يكون متبصرا ، معتدلا ، شجاعا ،
عادلا ، مخلصا لأصدقائه ، فما ذلك الا لأن هذا هو الطريق
الموصل الى السعادة .

ليست الفضائل رهبنة . ان هي الا « جوار تسعى في خدمة
اللة » .

فائدتها القيمة هي أن تجعلنا بمعزل عن عدم النبصر الذي
يؤدي الى « اضعاف لذة الانسان او زيادة الله » .

ثم ان الفضائل تضمن لمن يقوم بها السعادة الحقيقية ،
او ، اذا شئت ، اللة « الساكنة » التي تنساب الى النفس متى
ما تحررت من الألم .

مذهب الرواقيين

أما المذهب الرواقي فإنه ذو نفعة أخرى . وهو لم يتكون في يوم وليلة . فقد أخذ أوائل الرواقيين يتلمذون سواء السبيل .

وإنه لمن الطريف أن نبحث في تاريخ هذا التلمذ ، غير أن حجم هذا الكتاب وطابعه يحولان بيننا وبين هذا . سيكون حديثنا الآن ، مفصلا على المذهب مكملا .

وهذا المذهب قد عبر عنه (ابيكتيت) في قوة لا تضارع .

إن المبدأ الأساسي للأخلاق الرواقية هو المبدأ الذي اعتاد قدماء الأخلاقيين أن يرددوه : « ليس للإنسان من عمل إلا أن يعيش حسب طبيعته » . غير أن الرواقيين ، بسبب آرائهم الينافيزيقية ، يفهمون هذا المبدأ فهما خاصا بهم .

إنهم ينظرون إلى العالم كحيوان هائل يتكون من عنصرين : عنصر منفعل وهو المادة .

وعنصر فاعل يحرك المادة من داخلها ويقوم على نموها .

وهذا العنصر الفاعل هو « نار عاقلة تسير في أعمالها بحكمة » إنها روح تبعث الحياة في الأشياء . غير أنها ليست منفصلة عن هذه الأشياء التي تبعث فيها الحياة أنها عناية منبثة موجودة في كل مكان ، تعمل في العالم كما تعمل الخمرة في العجين .

وإذا نظرنا الآن إلى الإنسان فإنا نجد ، هو أيضا ، مكونا من جزئين : الجسم ، والروح .

فباعتبار روحه هو جزء من النار العاقلة التي تسمى العالم ؟

حتى اذا فارق الحياة عاد جسمه الى المادة ولنى فيها ، ومادت
ورحه الى هذه النار ذات العناية الفاعلة وامتزجت بها . ليس
الفرد . اذن ، فى هذا العالم الذى يترعرع فيه ، الا شيئا يشبه
برعما او زائدة فى شجرة (١) من الأشجار .

« والحياة حسب الطبيعة » هذا يعنى ، اذن ، شيئين :

ان ما تتطلع اليه طبيعتى هو ما تتطلع اليه ذاتى الفردية .
بيد ان ما تتطلع اليه طبيعتى ليس الا جزءا مما تتطلع اليه الطبيعة
كلها ، الطبيعة المسيرة بالعناية .

وان من يعرف ما تتجه اليه طبيعته ، ويعمل حسبما تتطلب،
لا يكون قد حقق فقط الحياة التى يريد ، وانما يكون قد سار
فى حياته منسجما مع ما تريده النار العاقلة ذات العناية ومصلو
الحياة لكل كائن . انه يكون قد قام بما تتطلب العناية منه وسار
على النهج الذى يريده الاله .

اما من يسلك خلاف ذلك فانه يكون تقرحه خبيثة او وباء
يحل بالعالم . ومن هنا ، كان هذا الطابع الدينى الذى كثيرا
ما يبدى فى الحكم الرواقية .

ومع ذلك فيجب الا نترك انفسنا تخدع بهذا المظهر .
فالاخلاق الرواقية لم تؤسس حسب اعتبارات دينية . وكل
ما هنالك هو ان الحياة الاخلاقية فى نظر الرواقيين لا تختلف عن
الحياة الدينية .

(١) لى انه جزء من الكل متصل به تمام الاتصال .

وعندما أقام الرواقيون مبداهم الأساسى أخذوا فى المباحث
التى عنى بها السابقون :

١ - يجب على الانسان أن يريد الحياة المنسجمة مع طبيعته .
فإلام تتجه الطبيعة الانسانية ؟

٢ - وماذا يجب عمله حتى يحصل الانسان على ما تتجه اليه
طبيعته ؟

أجاب الإبيقوريون على السؤال الاول بما ذكرناه سابقا من
« أن الطبيعة تتجه نحو السعادة » ، وإن السعادة مكونة (١) من
الذات « . أنهم لم يتخطوا الصواب فى القضية الأولى ، ولكن
التوفيق اخطأهم فى القضية الثانية .

إن اللذة والالم يفترضان وجود ميل أرشيت أو عررست .
وإذا انعمنا النظر نجد أن الميول التى بدونها لا يكون الالم ولا اللذة
ممكنين لا يمكن أن تكون ميولا نحو اللذة أو ميولا لتعاشى (٢)
الالم .

ليس الحصول على اللذة ، اذن ، ولا تحاشى الالم هو ما تتجه
اليه ، فى الأصل ، النفس الانسانية . ان تطلع النفس الانسانية
أنما هو الى الخير الثابت . ولا يمكن أن تكون اللذة هذا النوع من

(١) خطأ الإبيقوريين هنا هو أنهم جعلوا اللذات أصلا والسعادة ناشئة
منها . بينما يرى الرواقيون أن اللذات والآلام أمور تبعية للميول الانسانية التى
هى بطبيعتها متجهة نحو الخير والسعادة فلذا أرغيت هذه الميول نشأت
السعادة وإذا لم ترض نشأ الالم . أما انحراف الميول من الخير والسعادة به
فليس الا خروجا عن أصل الفطرة ومرضا وشذوذا عن الطبيعة .

(٢) أى أنها ميول كما قلنا لها وجهتها الأصلية فى الطبيعة . والآلام واللذة
لا يمكن أن يوجد الا تبعا لوجودها . لكنها لا تتجه نحوهما ولا تعتبرهما قرضا
أصليا لها . فهى الأصل وهما النتيجة الحتمية .

الخبر فاتها في جوهرها متارجحة وسريعة الزوال . ان السعادة هي حقيقة الخير المطلق . ولكن بقي امر التحديد .

اعتقد الرواقيون انهم بحالة تمكنهم من هذا التحديد . وراوا ان السعادة هي « عدم وجود الاضطراب » .

واذا اردنا ان نعبر عنها بطريقة أدق فهي تعنى : السلام الداخلى ، الطمأنينة ، الاتزان الأخلاقى لنفس قد رضىت عن ذاتها ورضيت عن الأشياء . انها هدوء القلب . انها ما يسميه (دبكات) الرضى ، ويسميه (امينوزا) الفيلة . ومهما يكن من شيء ، فإنه اذا لم يكن هذا هو السعادة الكاملة ، فإنه على الأقل يحوى أحد عناصرها الجوهرية .

كيف الحصول على هذه الحالة التى نتمناها جميعا ؟

ينبغى أن ننظر ، للإجابة على هذا السؤال ، لا فى « مختصر » (ابيكتيت) فقط بل فى « أحاديثه » أيضا . ومن ذلك يتبين أن الرواقيين راوا مبعث الاضطراب عند الانسان امرين :

أما أولهما فهو الشعور بنقص ما فيما نعتبر أنه (بالنسبة لنا) من الشرف والنبيل .

وأما الآخر فهو تشبع النفس برغبات فى « أمور لا يقدر لها التحقيق »

ان فن السعادة كله يتركز فى ازالة هذين الباعثين للاضطراب .

وما من شك فى ان ازالة الباعث الأول تتعلق بنا . بل هي لا تتعلق الا بنا . وفى مقدورنا ازالة هذا الباعث حينما نشاء وكيف نشاء . وفى الواقع أنه لا يتعلق الا بنا ان نبحث ، فى كل الظروف التى تعرض ، عما ينسجم مع الشرف ، وأن نقوم به

بدون أدنى تردد . « اذا كنت تريد ان تحترم نفسك وان تكون شريفا فمن يمنعك من ذلك ؟ »

ولعلك تتساءل : من يهدينى الى الصواب ؟ من يعرفنى ان هذا ينسجم مع الشرف ؟

على ذلك يجيب ابيكتيت : « كيف يشعر الثور وحده ، عند اقتراب الاسد ، بالقوة التى بين جنبيه فيلقى بنفسه فى دفعة القطيع كله ؟ ان من الواضح انه وجد عنده لأول لحظة : شعورا بالقوة الطبيعية المسلح بها . اجل ، وهكذا الامر فيما يتعلق بنا . فان كل موهوب يعرف ماعنده من هبة » ، ونحن عندما بمسيرة تهديبا الى ما ينسجم مع شرفنا ، وليس علينا بجانبها الا ان نستعمل بعض الوسائل لنكون اكثر استبصارا وحذقا .

ولهذا ينصح ابيكتيت باتخاذ احتياطات بسيطة : « ابحث ، لمعرفة ما يجب عمله ، العلاقات الطبيعية التى بينك وبين الآخرين .

« هذا الشخص مثلا والدك . يجب عليك اذن رعايته والخضوع له فى كل امر ، واحتمال ما ينالك منه من شتم ولطم . انه اب سييء الخلق - ليس لك ان تهتم بمعرفة ما اذا كانت الطبيعة قد منحتك ابا طيبسا (١) ، وانما يجب عليك فقط ان تعرف ان ما منحتك اياه انما هو ابوك .

« اخوك غير عادل نحرك . ابحث عن علاقتك الطبيعية به . لا تفكر فيما يفعله بك . انما فكر فيما يجب عليك نحوه لتكون في علاقتك به منسجما مع الطبيعة .

(١) اى لان هذا تدخل منك فيما لا يتعلق بك لانه حقلك الذى قسم لك بيد القدر اما الذى يتعلق بك فهو ما ينسجم مع الشرف وهو ان ترى نحوه واجه الابوة كيفما كان سلوكه هو منك .

« ومن هذا الطريق تعرف في وضوح ما ينبغي عليك اذا كان لك جار واذا كنت مواطنا ، واذا كنت قائدا حربيا »
بذلك يزول السبب الاول في اضطراب النفس وفي جعلها بمعنى عن السعادة .

اما السبب الآخر (١) ففي مقدورنا ايضا ازالته .
ولكي نفهم نظرية الرواقيين الخاصة بذلك فهما واضحا يجب ان يتنبه الانسان الى مبدئين من مبادئهم السيكلوجية .

١ - أنهم يرون ان العواطف لا تخرج عن كونها احكاما . وهي
اربعة اساسية : الحب - والكراهية - والامل - والخوف .

وكلها تثول الى آراء .

اليس حب شيء ما ، يعنى الحكم بأنه حسن وبأنه يجب ان يطلب ؟

اليس كره شيء ما ، معناه الحكم على هذا الشيء بأنه سيئ
وبأنه يجب ان يتحاشى ؟

اليس الامل في شيء معناه الحكم بأن ما نعتبره قيما قد يكون
له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئا قد يكون من الممكن
تحاشيه ؟

اليس الخوف من شيء يعنى الحكم بأن ما نعتبره حسنا قد
لا يكون له حظ من التحقق ، وان ما نعتبره سيئا قد يحدث ؟
ليست العواطف اذن ، الا احكاما .

٢ - أنهم يرون ايضا ان الانسان حر في احكامه . فانها ، في
الواقع ، موافقة النفس على امر ما . هذه الموافقة لنا دائما ان

(١) وهو تتبع النفس برغبات يعلم اولهاها غالبا .

نصلدها وأن نرفضها . ان الاثنية قد تؤخذ على غرة ، لأول وهلة ، ولكن بمجرد مرور اللحظات الاولى يمكن للانسان أن يرجع الى نفسه وأن يستعيد الاتزان (١) .

ما النتيجة لهذا ؟

أولاً الحقيقة التالية : « ليست الأشياء هي التي تبعث فينا الاضطراب بل ان الباعث للاضطراب انما هو الآراء التي عندنا عن الأشياء » . لناخذ ، كمثال ، الموت « انه ليس مخيفاً مريعاً ، والا لراءه سقراط بهذه الكيفية . واذا كان الموت يوح رهيباً فما ذلك الا لانك تخيله كذلك (٢) » .

وفي الواقع اني اذا كنت ارى أن الموت شر فان اقترابه يبعث في نفسي الضيق ، أما اذا كنت ارى انه خير فان اقترابه يبعث في نفسي السرور . واذا كنت ارى أن الحياة والموت يستويان فاني لأعير الموت أية أهمية .

ثم ماذا يجب ، اذن ، لتخاشي الاضطراب ؟

تنظيم الرغبات وضبط العواطف ضبطاً حكيماً واستخدام المعارف في الصالح .

(١) ملاحظة تمل على المية ودقة . بيد ان الذين يستعيدون ازانهم بعد الصدمة الاولى انما هم اولو الالباب . اما الدعماء فتحملهم امواج العاطفة من المنبع الى المسب وهم لا يشعرون .

(٢) حقيقة ان الفزع من الموت لذات الموت ليس الا اغراقاً في الوم والخور . وهذه الصفة ينذر أن تكون من صفات الحكماء والعلماء والعلماء بحقائق الأمور . اللهم الا ان يخالفوا الا ما أخرى قد تقارن الموت وكثيرون من العقلاء يخافونها . كان يكون مصحوباً بالتمذيب والتمثيل أو تشريد الأبناء مثلاً . اما الذين لا يخافونه حتى على هذه القروفي فهم اما فلاسفة ، او أبطال مؤمنون بمبادئ عالية ، او متوربون لا يبالون بالحقائق .

وما دام أن العواطف ليست إلا أحكاما وآراء ، فإنه ينبغي ، لكي تكون حكيما ، أن تعرف إجابة الحكم .

وكيف تصل إلى إجابة الحكم ؟

للإجابة عن هذا السؤال فرق الرواقيون تلك التفرقة المشهورة بين (ما يتعلق بتنفيذه بنا) وبين (ما لا يتعلق بنا بتنفيذه) .

إذا قدر الإنسان أن الأمور التي (لا تخضع لإرادته) بعضها خير ، وبعضها شر ، فهل يكون بمعزل عن الاضطراب ؟

إنه دون شك لن ينجو من الاضطراب لأنه سيرغب فيما يراه خيرا ، ويضيق لعجزه عن الوصول إليه ، وسيخشى دائما أن يصيبه ما يراه شرا .

أجل ، لنفرض الآن شخصا آخر يستوى عنده وجود كل (ما لا يخضع لإرادته) وعدم وجوده . أنه لا ريب ، لا يشعر بضيق ولا باضطراب .

لنفرض أن ثروتى أتت عليها الحوادث ، أو أن صحتى قد اعتلت ، أو أن مكانتى الاجتماعية قد زالت .

إنى إذا كنت اعتبر أن ثروتى وصحتى ومكانتى خير ، أقم ، ولا بد ، في الألم الممض .

أما إذا استوى عندي وجودها وعدمها فقد صرت بمنأى عن التأثير بتقلبات الدهر ولا يؤثر زوالها في نفسى إلا كما يؤثر غيم خفيف أبيض وسط سماء زرقاء (١) .

(١) شبيهه بالغ حسد الإبداع والدقة ، وهو اعتراف قسطنطين من حكيم الرواقيين ، رغم انكراهم الآلام ، ورغم كبرياتهم ، بأنه لا يد من تأثير الآلام وإن كان ناقها .

ماذا يجب ، اذن ، للحصول على الفبغة الكاملة ؟

« هو ان لا نعتبر خيرا او شرا الا ما هو خاضع لارادتنا . ذلك كترتيبنا واثرائنا وعواطفنا ، او بالاختصار ، كل ما هو من عملنا نحن .

اما ما يكون الحصول عليه غير خاضع لارادتنا فيجب ان يستوى لدينا امتلاكه وعدمه . وذلك كالثروة والجمال والنجدة والحياة . او ، بالاختصار ، كل ما ليس من عملنا » (١) .

ان تعود النظر الى الاشياء بهذا المنظار هو ، في رأي الرواقيين ، عين الحكمة والمصدر الوحيد للفضيلة والسعادة .

وتطبيقا على هذا المبدأ اخذ الرواقيون يفيضون في اسماء النصائح .

وايس كتاب (المختصر) لا يكتفى الا مثلا من هذا القبيل بين يدي المرید من الرواقیین . انه كتاب يحوى وحساب طيبعية رائعة . وهو يدعونا الى ان نبدأ بالامور الصغيرة : « انهم يلتون بزيتك الى الأرض . انهم يسرقون نبيلك . قل لنفسك انه بهذا الثمن يشتري السلام الداخلى ، وتشتري النتيجة من الاضطراب .

(١) وبهذا يظهر لنا ان الرواقيين يعزلون السلوك عن النتيجة . فعلى المرء ان يعمل ما يتسجم مع الشرف والواجب دائما . ودائما لا ينتظر أية مبيحة : على من دعى الى وليمة ان يلبى دأى الواجب فيذهب . هذا ما يوجبه الشرف . اما ان يكون في هذه الوليمة ما يرضى ذوقه أولا يرضيه نفسه لا يتعلق بزيادة ولا يسوغ له ان يفكر فيه . وهذا طبعيا في أمر الانسان مع نفسه . اما بالنسبة للافعال فيجب عليه ان يقدّر لهم نتائج اعمالهم كما يقضى به ادب السلوك ولو كانوا هم لا يفكرون فيها . وايضا ليس معنى ما تقدم ان الرواقى يرفض الثمرات والنافع التي تجيء اليه نتيجة لسلوكه . انه يخلعها ويستمتع بها وان لم يكن قد انتظر حصولها . ولا مد حصولها خيرا ولا قدحها شرا .

انك تدعو عبدك فلا يجيبك . قدر انه لم يسمعك ، او انه سمعك ولم يجبك الى ما تريد . وسواء اكان هذا أو ذلك فعليك أن توطن نفسك على أن الذي ليس في امكانه انما هو أن يبعث الاضطراب في نفسك .

وبوصينا ، عند استعمالنا لشيء ما ، أن نتصور ، مقدما ، طبيعته وما هو عرضة له من خطر يصيبه . « انك تحب آتية . قل لنفسك : ان ما أحبه ليس الا آتية . فاذا كسرت فلا يعرفونك اضطراب . واذا كنت تحب ابنك أو زوجتك ، فقل لنفسك : ان ما أحبه ليس الا مخلوقات بشرية ، حتى اذا ما أصابهما الموت فلا يعرفونك اضطراب .

ويريد ، اذا ما شرعنا في عمل ، أن نكون قد قدرنا ما قد يحدث عنه من نتائج سيئة قد تفجؤنا : « انك ذاهب الى الحمام . تذكر ما قد يحدث فيه : هؤلاء الناس الذين يلقون الماء عليك ، وهؤلاء الذين يرتطمون بك ، وهؤلاء الذين يشتمونك ، وهؤلاء الذين يسرقونك . اذا توقعت هذا فانك تفعل ، مطمئنا ، ما أنت ذاهب اليه .

وهو ينصحنا بالتالي : وبعض الحكماء كان ينصح بأن يدير الانسان لسانه في فمه سبع مرات قبل أن ينطق .

و (المختصر) يلزمنا ، عند تسويل النفس ، أن نبحث عن اسم الفضيلة التي نحن بحاجة اليها . وندكرنا بأن لكل شيء عروتين « من احدهما يمكن حمله ولا يمكن من الأخرى » ، وأنه يجيب علينا لذلك ، أن نأخذ الأشياء من عروتها الطيبة :

« أخوك ظالم لك ، لا تأخذه من هذه الجهة وانما خذه على أنه أخوك وعلى أنكما قد غديتما من لدى واحد .

وهو يستفيض في اسداء النصائح التى يجب ان يجعلها الحكيم نصب عينه :

« لا تحاول ان تجعل الامور تسير منسجمة مع رغبتك . وانما حاول ان ترضى بما يقع ، فانك اذا فعلت تنعم بالسلام الداخلى » ،
« اقنع . ارحم » .

حكمة رائعة . غير انها تبدو ذات تقشف مغرط ، ومع ذلك فانها ليست فى الواقع كما تبدو لأول وهلة . نعم انه يجب الا ننظر الى الاشياء الخارجة عنا (١) على انها شر او خير . ولكن هذا لا يعنى انه يجب علينا الا نستمتع (٢) بها . ان هذه الاشياء التى يستوى عندنا وجودها وعدمها بعضها مفضل وجوده وبعضها مفضل تحاشيه . ان الحياة مفضلة على الموت ، والصحة مفصلة على المرض ، والثروة مفضلة على الفقر . واذا خير الرواى بين حيائين لا تزيد احدهما على الاخرى الا امتلاك قدر تافهة القيمة فانه لا يتردد فى اختيار الحياة التى تزيد قدرا .

ان الرواى لا يشبهه ، فى شيء ، الراهب الذى يعتزل فى الصحراء . انه يحيا كما يحيا المجتمع ويعيش وسط المجتمع ، غير انه يتعهد بالعناية حديقته الداخلية ، اعنى نفسه .

(١) اى الخارجة عن ارادتنا ، والنسبى هى من يد القدر وحده . ان التعبير عنها بالخيرية والشرية احيانا انما هو تعبير لغوى كالفنى والصحة والنجاة مثلا . اما الخير فى نظر الاخلاق فهو ما كان نتيجة للسلوك الطيب والقصد الحسن . واما الشر فهو ما يقابل هذا من السلوك . بالاختصار ليس خيرا ولا شرا فى لسان فلسفة الاخلاق الا العمل وحده دون نظر الى نتائجه كالطبيب يبلل كفى ما فى وسعه لشقاء مريضه ثم تاتى النتيجة غير ما لواد فعله غير رغم سوء النتيجة التى هى فى العرف العام شر ولكنها فى اصطلاح الاخلاق ليست كذلك .

(٢) اى ما دامت قد حصلت لنا من عمل مشروع او سبقت الينا من يد القدر تفضلا فلا مانع من التمتع بها . بل التمتع بها اولى من اهدارها والرهق فيها ولها تام ، لانها انما وجدت فى الكون لحكمة لوادها موجدها جلّت اكراهه .

انه ينعم بما يتيح له الحظ من اشيا غير انه ينعم بها كما
ينعم المسافر الذى يحل بفندق . انه يستمتع بما فى الفندق ولكنه
لا يتأثر به . وهو مستعد فى كل لحظة للرحيل عنه بدون أن يأسف
على تركه أو يرغب فى البقاء فيه ، وبدون أن تسيل عبراته لمفادته .
« وإذا ما توعدنى طاغية ودعانى لثابته فانى أقول له :

من تهديد ؟

سأكبلك بالحديد .

انك انما تهديد ، اذن ، يدى ورجلى .

ساقطع عنقك .

انك انما تتوعد عنقى .

سألقينك فى غيايات السجن .

انك لا تتوعد الا هيكلى .

وكذلك الأمر اذا ما توعدنى بالنفى .

اجل ! ان كل هذا التهديد لا يتوجه الى طالما كنت أنظر الى

هذه الأمور غير عابىء بها .

ولكننى اذا تركت الخوف من أحدها ينساب الى نفسى فان

التهديد يتوجه الى » .

« يقولون لك : اترك حلتك الموشاة بالمصاصة الأرجوانية

العريضة .

هاكم الحلة ولم يبق لى الا الحلة ذات العصاة القليلة المعرضـ

الترك هذه ايضا .

ها كما ولم يبق لى الا المنزر .

اترك المنزر .

هاكه وما انا ذا عريان .

انك لا تطاق ولا تحتمل .

خاف جسمي كله اذا شئت . وكيف اخاف من يمكنني ان القى
اليه جسمي ؟ »

لها تعاليم اخلاقية رائعة ! بيد انها اذا انارت فينا شيئا فانما
تنبئ ملكة الحساب لتحدد الربح والخسارة من هذه الصفقة (١) .
من هو في النهاية ، الحكيم الرواقى ؟

هو الشخص المستعد لقبول كل ما يحدث كنتيجة لعمله .
هو الشخص الذى راض نفسه على الزهد فى كل ما لا يدفع
لارادته .

هو الشخص الذى تاهب لجعل رقبته تتبع الظروف اذا
لم يستطع ان يجعل الظروف تتبع رقبته .

بيد ان هذا الشخص لا يفعل ذلك الا لانه يرى ان فيه سلامة
وسعادة (٢) .

والرواقيون يشيدون بحالة حكمهم السامية . انه ، حسب
ما يرون ، الكائن الوحيد الذى انفرد بالقدرة ، وانفرد بالغنى

(١) اذا رامنا ان الرواقين قد قروا ان سلوكهم هكذا ليس الا قصد
توافق الانسان والطبيعة العاقلة لم تأخذ فيهم يراى المؤلف ولو نمد هذا منهم
نفعية تسر بمحرك الربح والخسارة . بل انما نمد هذا منهم جهدا مشكورا
فى سبيل تحقيق الخير . وتبقى تعاليمهم ، كما اعترف المؤلف ، تعاليم اخلاقية
ورائعة .

(٢) لو كان هذا من اجل السلامة والسعادة فقط لكان منفعة تماما . لكن
الحق ان الرواقى يرى ان يفعل ذلك اولا كواجب على من يريد ان يساير طبيعته
العاقلة ويستحق وجوده كإنسان عاقل مكلف . ثم يأتى بعد ذلك ما يترتب على
العمل من سعادة .

الكامل ، وانفرد بالحرية الكاملة ، وانفرد بالسعادة الكاملة ، انه
يمائل الالهة (١) ..

زعم غريب مشهور . بيد انه منطقي اذا نظرنا الى تحديد
الرواقيين للقوة والثروة والحرية والسعادة .

ان الثراء ، حسبما يرى الرواقيون ، هو أن يكون عندنا
الانسان من المال ما يمكنه من الوصول الى رغباته . ولو فرضنا
أن (نيرون) رغب في الخلود فان كل ما يملك من ذهب لا يمنع من
أن رغبته تمكث مجرد رغبة . ليس (نيرون) اذن بشرى كاملاً
الثراء .

اما الحكيم الرواقي فانه لا يرغب ، قط ، الا فيما هو طوع
لارادته . ولو لم يكن عنده الا درهم فانه يجذبه الفنى . من
المستحيل اذن أن يوجد من هو ائرى منه . ذلك هو المبدأ . ومن
السهل بسطه وتوضيحه .

والسعادة هي أن يكون الانسان قادراً على الحصول على كل
ما يرغب فيه . والقوة هي القدرة على تحقيق كل مطمح . والحرية
هي القدرة على أن يعمل الانسان ما يشاء . أما عدم القدرة على
شيء مما سلف فذلك البؤس والعجز والعبودية . هذه التعريفات
يتبعها استدلال يكرروته بنفس الأسلوب : ان الحكيم لا يرغب الا
فيما يخضع لارادته . وهو يحصل عليه ، اذن ، بمجرد ارادة

(١) ما أكثر ما يعبر الفلاسفة الاغريقيون واللاتينيون بمثل هذه العبارة التي
لا نجد لها تنسجماً مع ما عرف لهم من حكمة واسعة الفؤاد في البحث والتفكير . عرف
هذا لسقراط زعيم الحكماء كما عرف لغيره . وما نظن سقراط ولا غيره من اولئك
الفلاسفة كانوا يمتقدون بهذه الالهة الاسطورية كما كان يمتقد السامية من سواها
الشعب . اذن لا يبدو الامر أن يكون هذا من الأساليب البلاغية التي لفتت
البيئة عليهم مجازاة للشعور العام .

الحيثول عليه . وهو ، اذن ، يملك مباشرة السعادة الكاملة ،
والحرية الكاملة ، والقوة الكاملة ، وكل ما حرمه هؤلاء الذين
يتركون رغباتهم تضل في ثنايا الأمور التي لا تخضع لأرادتهم .

وأخيرا يرى الرواقيون ان حكمهم ينجو حتى من سيطرة
الآلهة . بل يصير مثيلا لهم . وكيف يفجمونه وهم لا يماثرون
التصرف الا فيما هو غير خاضع لأرادته : وذلك مثل ثروته ،
ومجده ، وصحته ، وحياته ؟ مع ان كل هذا لا يعتبر الحكيم
الرواقي خيرا . ولو سقطت السماء على راسه فسحق تحت
ركامها فإنه لا يضطرب ولا ينال قلبه ضعف أو خور .

حقا ان هذا المذهب يحوى عدة عناصر من الاخلاق الخالدة
على الدهر . ولا عيب فيه الا خطوه السيكلوجى في العواطف
وغلوها فيما يمنحه للأرادة من قدرة على الاعتقادات والعواطف .
ومهما يكن من شيء فان مبادئه الأساسية لا تزال حية .
يجدها الانسان مع تغيير قليل أو كثير عند أعظم الكتاب الحديثين .
نذكر منهم ، على سبيل المثال : (ديكارت) و (فيني)
و (ماترلينك) .



تلك هى بعض المذاهب التى كونها فلاسفة العصور القديمة
اليونانية - اللاتينية . وهى المذاهب الأكثر لمعانا والأكثر تمايزا .
وقد وجد فى تلك العصور مذاهب أخرى غير ان تأثيرها كان
ضعيفا . وما من فائدة فى دراستها . اللهم الا فائدة تاريخية طمعية
فقط .

افى حاجة نحن الى القول بأن تلك المذاهب الفلسفية تحتفظ
رغم تعددها واختلافها ، بطابع الأسرة الواحدة ؟ ان الملاحظة
البسيطة تثبت ذلك .

وانه لمن الخطا الصراح الزعم بأن فلاسفة اليونان واللاتين قد
احتقروا الآراء الدينية . أنهم ، على العكس ، قد اجتمعوا كلهم

تقريباً على اعادة بالتقوى وبالشعائر الدينية ، بيد ان ذلك لا يعنى انهم بنوا الاخلاق على الدين فانهم لم يتجهوا قط الى ذلك . ولم يقل احد منهم للناس : ان الالهة لم تخلقكم الا لتقوموا بهذا الواجب أو ذاك ، انهم يراقبونكم ويصبون عليكم العذاب ان لم تطيعوهم ، يجب ، اذن ، العمل على اكتساب رضائهم والتضحية بـ كل شيء في سبيل ذلك . هذا النحو من التفكير غريب على اولئك الفلاسفة أو هو ، على الاكثر ، لا يلصق في مذاهبهم الا دوراً اضافياً ثانوياً .

انهم يؤسسون الاخلاق على اساس آخر : انهم يرون ان الانسان مزود بطبيعة خاصة . سواء كانت تلك الطبيعة قد وهبتها له الالهة ، أو وهبتها له قوة أخرى لا تشعر به ولا يعنىها من أمره شيء . هذه الطبيعة تتميز ببعض المظاهر . وقد وجه كل الاخلاقيين في العصور القديمة همهم الى اثارة الانسان فيما يتعلق بمعرفة نفسه ، واشعاره بما يريد حقيقة ، أو جعله يستخلص من ذلك قواعد للسلوك يطبقها في حياته حتى يصل الى ما يريد .

ولقد لاحظوا جميعاً ، ان الانسان انما يبحث عن السعادة لا عن شيء آخر . غير أنهم اختلفوا في تحديد تلك السعادة .

ومن هنا كان الاختلاف في الصور التي رسموها للحكيم .

ومع هذا فلم يحدث اختلاف بينهم بصدد مبدئهم الاساسي القائل ان قيمة الفضيلة انما هي في الثمار التي تتيح لنا الحصول عليها .

وليست الفضيلة ، اذن ، في نظرهم هي سيطرة من الإرادة على الطبيعة كما يرى (كانت) . انها ، على الضد من ذلك ، السبيل الوحيد لتحقيق طبيعتنا الكاملة غير منقوصة ومنحها من طريق مؤكدة ما تأمل وما تريد .



الأخلاق اليهودية - المسيحية

لا شك في أنه يوجد فرق أساسي بين المذاهب الأخلاقية اليونانية والرومانية التي عرفت في العهد الوثني وبين مذهب رجال الفلسفة اليهودية - المسيحية .

فعلاسفة العهد الوثني لروما - سواء منهم المتنوعين وغير المتنوعين - لا يتخلدون عند تفكيرهم في الدين مبدأ يقيمون على أساسه صروحهم الأخلاقية . لقد تحاشوا ذلك ، ولم يستندوا في كل ما يبنونه من آراء ، الا على العقل والتجربة . لذلك كانت آراؤهم ناشئة عن العقل وعن العقل وحده ، ولا تتجه الا الى مخاطبة العقل .

أما رجال الفلسفة اليهودية - المسيحية ذوو الصبغة اليهودية المسيحية فهم يركزون على عنصر آخر :

انهم يرون أن عالمنا هذا كان موطن وحى سماوى وقد تجلى فيه الإله بذاته (١) وجاء وسط بنى الإنسان فعرّفهم ببعض الحقائق .

(١) هذه العقيدة لفريق من المسيحيين . وقد ابنى كثيرون من قادة الفكر المسيحى أن يضحو بمقولهم في سبيل الإيمان بها فاعلنوا انشقاقهم على معتقديها . أما الاولون المؤمنون بها فيعلمون النشقين كفرة ملاحدة لا يشارهم جانب العقل على ما جاء به الدين .

حصل هذا الوحي - حسبما يرى اليهود - في مرة واحدة على
طور سيناء حينما التقى الله الى موسى بالألواح .

أما المسيحيون فانهم يرون أن الوحي حدث مرتين :
فكان ما أنزل على موسى شريعة مؤقتة .

حتى اذا ما حل الله في شخص عيسى كمل هذه الشريعة ونشرها
على الملا كشرعية نهائية تامة .

وسواء نظرنا الى الشريعة الموسوية ، ام الى الشريعة المسيحية،
فاننا نجد مبدأ لا نزاع فيه ، هو ان الانسان لا شأن له باكتشاف
القواعد الاخلاقية ، وما عليه - اذا اراد معرفتها - الا أن يتجه
نحو النصوص المقدسة يقرأها ويتدبرها .

واذا نظرنا الى تلك النصوص المقدسة فماذا نجد ؟ بماذا يأمر
العهد القديم (١) ؟ وبماذا ينصح العهد الجديد ؟

أما الشريعة اليهودية فانها منثورة في ثلاثة أسفار أساسية من
أسفار العهد القديم . تلك الأسفار هي :

(١) سفر الخروج .

(٢) سفر الأخبار .

(٣) سفر التثنية .

وهي تحتوى كثيرا من الأوامر والنواهي .

وبعض هذه الأوامر والنواهي يتحدث عن الطقوس الدينية ويبين
كيفية ادائها :

كيف يجب بناء تابوت العهد ؟

وكيف يجب أن تصنع المسرحية ذات السبعة الفروع ؟

وكيف يجب أن يلبس الحبر ؟

وكيف تحرق القرابين ؟.. الى كثير من هذا النوع .

(١) العهد القديم شريعة موسى عليه السلام ، والعهد الجديد شريعة عيسى
عليه السلام

وبعضها يختص بالطهارة الخاصة والعامة ، كالأوامر الشرعية الخاصة بالطهارة والنجاسة ، وكيفية معاملة الأبرص ، والنهي عن أكل لحوم بعض الحيوانات .

ثم النواهي التي كان التحديد والخطأ فيها مثار دهشة كثير من المفسرين ومبعث فرح لكثير من (١) النقاد :

(من كل أنواع الحيوانات التي تسمير على أربع لا تأكلوا إلا ما كان مجتراً وكان ظلفه مشقوقاً . أما ما كان مجتراً غير ذي ظلف مشقوق كالجمال وغيره فلا تأكلوه بل اعتبروه نجساً) . والأرنب يجتر ولكنه ذو ظلف غير مشقوق فهو نجس . وكذلك الأمر في الأرنب الجبلي . وأخيراً ، كثير منها خاص بالأخلاق ، يتقدمها في ذلك النص الشهير الذي يشتمل على الوصايا العشر فضلاً عن كثير من الأوامر الدينية . وهو نص لا ترجع أهميته فقط إلى قوة أسلوبه وروعة أدائه ، وإنما إلى ما فيه من المعاني :

« تحدث الرب بعد ذلك بما يأتي : أنا الرب الهكم الذي أخرجكم من أرض مصر ، موطن الدلة ، فلا تتخذوا ما دوني آلهة تعبدونها . حرمت عليكم الأصنام والتماثيل وتصوير ما في السماء أو في

(١) سر ذلك أن النقاد كثيراً ما يعدون العثور على مواطن الضعف نصراً علمياً له قيمته . والنقاد الذين يحكمون العقل لا بد أن يفرحوا بطواهر التناقض العقلي في تشريع يبدو للعقل غير معسوق . إن الجمال والأرنب عند العقل لا يخرجان من غيرهما من أنواع الحيوان . أما علة التحريم وهي عدم شق الظلف في الجمال والأرنب مع أنهما مجتران فأنها علة تبدو لعقل الناقد غير مقنعة . ولا يمكن أن تصدر من تشريع صحيح النسبة إلى السماء . لأنها لا تعدو أمراً خلقياً في شكل الأمضاء وما أكثر اختلاف إشكالها . فلو أن العلة مثلاً كانت قلادة لحم الحيوان أو ضرراً ينتج منه ، أو قبيحاً تنقز منه النفس لكان التعليل عقلياً مستقيماً . أما نظير ذلك في الشريعة الإسلامية فعلى أمم انسجام (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس ..)

الأرض أو في قاع البحر . لا تعبدوا شيئا منها ولا تقيموا الشعائر لها
لأنى الرب الهكم الإله القوى الفيور الذى يثار من الآباء العصاة
ويأخذ بجريرتهم (١) ابتناءهم وأحفادهم الى الجيل الثالث والرابع
حيث انهم أبغضوه بالمعصية . يمنح الغفران لمن أحبوه وحافظوا على
فروضه وبسببهم يمنح هذا الغفران لابنائهم وأحفادهم الى ألف جيل
من ذريتهم . لا تتخذوا اسم الرب الهكم هزوا بينكم لأن الرب لا يعتبر
من يتخذ اسمه هزوا من البراء .

لاتنسوا ان تقدسوا يوم السبت . اشتغلوا طيلة سبعة أيام
واعملوا فيها ما تريدون عمله . أما اليوم السابع فانه يوم راحة
تخصصونه للرب الهكم . لا تقوموا بعمل في هذا اليوم . وكذلك
ابنائكم وخدمكم وخادماكم وحيوانكم العامل ، بل والغريب الذى
يكون في بلدكم . اذ أنى الرب الذى خلق السماء والأرض والبحر
وما فيهن في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع . لذلك قد
بارك الله يوم السبت وقدمه .

احترموا آباءكم وامهاتكم لتعمروا طويلا على الأرض التى منحها
لكم الله .

لا تقتلوا قط ، ولا تزنا قط ، ولا تسرقوا قط ، ولا تشهدوا

(١) هنا سر اهمية هذا النص في نظر الناقد العقلى لان اخذ الولد بجريرة
ابيه ضرب من التشريعات البدائية . اما اخذ الجيل الثالث والرابع بتلك الجريرة
فهي عند الناقد لا يسوغه عقل . اما التشريع الاسلامى هنا فظاعمر الانسجام
والاستقامة مع النطق (لا تزور وازرة وزد اخرى) ، (قال معاذ الله ان تأخذ الا من
وجدنا متاعنا عنده انا اذا لظالمون) ، (يوم يقر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته
وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يفنيه) .

كذلك منح الغفران لآل ألف جيل من أبناء الصالح مراعاة لخطايره يبدو للناقد
العقلى أكثر من سابقه غرابة وأوفر تناقضا .

الزور قط على جاركم ، ولا ترغبوا في زوجته او خادمه او خادمته
او ثوره او حماره ، او اى شيء يمتلكه » .

ثم النص الآتى الذى يحوى قانون القصاص الرهيب : « من
قتل فمقابله القتل .

ومن قتل حيوانا فانه يلزم بحيوان مثله .

ومن اهان احد مواطنيه يهان بمثل اهانتة . المين بالمين ،
والسن بالسن ، والجروح قصاص » .

ثم النصوص التى يصل كثير منها الى حد من العظمة والانسانية
له روعته . وهى الخاصة بالرفيق ، والاختلاس ، والمفوين ،
والارامل ، واليتامى ، واحترام الشيوخ ، وواجبات القضاة .
اذا نظر الانسان الى هذه النصوص فان ما يدهشه انما هو
طابع الامر الصارم .

لم يخضع الانسان لكل هذه الفروض الدينية ، وهذه الفروض
التى تتصل بالطهارة ، وتلك التى تتصل بالأخلاق ؟

لا تعطى الأسفار التى ذكرناها سابقا الا سببا واحدا لذلك : هو
ايمانها من (يهوه) اله اليهود « الذى اخرجهم من الدلة
والاستعباد » ، وهو يريد أن يطاع . فمن اطاعه كوفى ومن عصاه
عوقب .

« انا الرب الهكم » تلك هى الجملة التى تتردد عند كل امر او
نهى فى العهد القديم . وهذا هو السبب الذى يبرر كل شيء :

« خاطب الرب موسى قائلا : خاطب بنى اسرائيل وقل لهم كونوا
قديسين . لانى انا الرب الهكم ، قدوس . ليحترم كل منكم اباه
وامه وليخفهما . حافظوا على ايام سبتى . انا الرب الهكم . لا تولوا
وجوهكم شطر الأصنام ، ولا تصنعوا آلهة تتخلونها من معادن
تصهرونها . انا الرب الهكم . لا تتحدثوا عن الأصم بما يكره .

ولا تضعوا امام الاعمى ما يرتطم به . بل خافوا الرب الهكم لاني انا الرب » .

والرب يريد ان يطاع . وليتحقق له ذلك بعد ويتوعد .
فاما الوعد :

« انا الرب الهكم . اذا سرتم حسب اوامرى ، اذا حافظتم على ما اطلب منكم ، وعملتكم به ، فاني انزل عليكم المطر المناسب لكل فصل فتنبت الارض الحب ، وتثمر الاشجار فى خصوبة يانعة ، وتكادون تلدرون ما حصدمت فى سنبله لان نضوج العنب يشغلكم فى قطفه .

ولا تكادون تفرغون من العمل فيه حتى يكون زمن زرع الارض من جديد قد حان .

وتأكلون وتتمتعون بالشبع والرى .

وتقطنون آمنين فى اوطانكم ويسود السلام - رحمة منى بكم -
قطركم .

بل اسير انا نفسى بينكم . واكون الهكم وتكونون شعبى » .
واما الوعيد :

« فاذا لم تطيعونى ولم تقوموا بكل ما امركم به . . فهاكم موقفى منكم : اهاقبكم بالجذب وبالقيظ الذى تدبل منه اعينكم والذى ينهكمكم .

سيكون من العيث ان تلقوا البذر فى الارض لان اعداءكم ستلتهمه .

وساوجه اليكم بنظرتى الغاضبة .

سنظرمون امام اعدائكم وستكونون رعية لمن يفضكم .

سألقى فى قلوبكم الرعب فتهربون حتى حين لا يتبكم احد .

فاذا لم تطيعوني بعد كل هذا فاني اعاقبكم عقابا يزيد على سبعة امثال ما تقدم . وذلك بما عصيتم .

سأسحق كبرياءكم . وسأجعل السماء من فوقكم كالنار ، والارض من تحتكم كالنحاس .

كل ما يقومون به من عمل سيكون عديم الجدوى فلا تنبت الارض الحب ولا تثمر الأشجار » . ثم يستمر النص ويتتابع الوعيد : الحيوانات الوحشية ، والطاعون ، والمجاعة ، والنفي ، ومختلف الكوارث ، وكل ما يرهب ويخيف .

اردنا ان نذكر نصوص العهد القديم ، بدون تغيير فيها ولا تبديل ، لنرى في وضوح ان الاله يأمر قتائد حربي وكمالك يجب ان يطيع لانه الاله .

والطريقة الوحيدة لاكتساب عطفه ولإجتنا ب غضبه ليست الا الخضوع له .

والعهد القديم يشمل الشرمة . وليست الفضيلة الا فهمها وتطبيقها في كل حالة تعرض ، والتزامها بانتظام وخضوع .

واذا ما نظرنا الآن الى الانجيل فانتنا نجد فرقا كبيرا . حقا انه لا يمكن ان يفصل المسيحي الانجيل عن العهد القديم ، فخير الأدلة على الوهية المسيح توجد في الظاهرين الابتئين :

١ - تنبؤات ذكرت في العهد القديم .

٢ - وتحققت بوجود المسيح .

فاذا لم نعرف للعهد القديم بانه موحى به فان طبيعة المسيح الالهية تكون موطنا للشك .

ومع ذلك فان تعاليم المسيح تخالف تعاليم موسى .

يقول عيسى في انجيل القديس (متا) : « لا تعتقدوا انى اتيت
لأمحو الشريعة والأنبياء » . من المحتمل أنه لا يمحو . ولكن من
المؤكد انه يغير . واذا مانظر الانسان في الاخلاق الانجيلية فانه يرى
لاول وهلة فكرة تسودها هى أن المهم للانسان انما هو سعادته ،
ولكن « السعادة ليستفى هذا العالم » ، فليست الأرض الا منفى .
اما مملكة الله فليست في عالمنا الأرضى بل هى في عالم آخر .

الاعتماد بهذا العالم الآخر اذن هو الذى يجب أن يوجه سلوكنا
واعمالنا :

« لا تجمعوا النفائس حيث السوس والصدأ يتلفان كل شيء ،
وحيث اللصوص ينقبون ويسرقون » .

« لكن اجمعوا واكنزوا النفائس في السماء حيث السوس
والصدأ لا يتلفها ، وحيث اللصوص لا ينقبون ولا يسرقون » .

ماذا يجب اذن ؟

يجب عيسى : افرسوا الفضائل التى تحتقرها كبرياء الانسان
مثل بساطة القلب ، والتواضع ، والطهارة :

« سعادهم السذج لان مملكة السماء لهم . سعادهم هم الرضى
لانهم سيواسون . سعادهم هم الحكماء لانهم سيرثون الملك . سعادهم
من جاءوا وظمنوا الى العدل لانهم سيثبعون . سعادهم هم الرحماء
لانهم سيرحمون . سعادهم هم اطهار القلوب لانهم سيرثون الله .
سعادهم من عذبوا في سبيل العدل لان مملكة السماء لهم » .

واذا كانت شريعة موسى تعزو الى الطقوس ، في مظهرها
الخارجى ، بعض القيم ، فان الانجيل يرى ان لا قيمة لها على
الاطلاق الا اذا صدرت عن روح طاهرة :

« اذا حملت قربانك الى الهيكل ثم تذكرت ان في نفس اخيك منك شيئا فاترك قربانك امام الهيكل وعد لتصلح ما بينك وبين اخيك اولاً ، وبعد ذلك عد الى الهيكل وقدم القران » .

واذا كانت شريعة موسى تمدح « القصاص بالمثل » فانه في الانجيل غير مستساغ .

« سمعتم انه قيل : العين بالعين ، والسن بالسن . ولكنى اقول :

لا تقابلوا من يسيئونكم بالمثل ، بل اذا ضربك احد على خدك الايمن فادر له خدك الايسر . واذا ادمى احد ملكية توبك فاتركه له » .

واذا كانت الشريعة الموسوية تحث على حب الاصدقاء وبغض الاعداء فان الانجيل يقول :

« ولكنى اقول لكم : احبوا اعداءكم وباركوا من يلعنكم ، واعملوا الخير لمن يبغضكم وصلوا لمن يسيئكم ويعذبكم » .

وهكذا نرى الاخلاق اليهودية يسود فيها ، فكرة « العادل الثارى » (١) .

اما اخلاق الانجيل فتسود فيها فكرة الحب والاحسان والعفو : فحب الآخرين ، وعدم مقابلة الشر بمثله ، والتمسك بطهارة القلب ، تلك هي الروح السائدة في الانجيل . ان طهارة القلب هي العماد .

(١) أى أن يثار للممتدى عليه من الممتدى فيوقع به ما اوقعه هو به دون زيادة ، على قدر الامكان ، سيئة للمل . وهذا ايضا هو روح التشريع الاسلامى مع الدعوة الى حسن الاقتضاء واثير العفو اختيلا وطواعية بلا اجبار ولا الحاج . ونصوص الكتاب والسنة في ذلك لا تخفى على من يلتزمها .

انتقال التعاليم اليهودية - المسيحية الى الغرب

دخلت المذاهب الدينية والأخلاقية الناشئة عن اصل (يهودى - مسيحى) الى العالم (اليونانى - اللاتينى) عن طريق جد متواضع .

فقد حملها واذاعها وعمل بها أولا طائفة من عوام الشرقيين الذين كانوا يقطنون ، منذ نشأة الامبراطورية الرومانية ، في اطراف المدن المهمة بها ، ولم يكن للخاصة نصيب في هذه الامور .

وقد كان بالامبراطورية اديان اخرى كدين (ميثرا) الذى لا يزال يدهشنا ما خلفه من آثار على شكل نصب .

لم سادت الاعتقادات اليهودية - المسيحية ، واندثرت الاعتقادات الأخرى ؟

لا يزال الجواب عن هذا السؤال - رغم كثرة البحث والاستنتاج - من الصعوبة بمكان ، ذلك ان أسباب تلك الظاهرة معقدة كل التعقيد (١) .

(١) يمكن أن يعلل لهذا بأن العديد الشعبى الوثنى لليونان واللاتين كان على صورة تجلق العقل مجالاة تامة ولا ينسجم الا مع عقليات بدائية . ولقد كانت عقائد تلك الديانات الشعبية في أكثرها أساطير محضة . واذا كانت قد حلت مكانها من عقليات أمم سلفت وعصور أفلت شمسها خلال عدة قرون قبل الميلاد وبعض قرون بعده فانها بدون ما شك ما كانت تستطيع أن تساير التطور العقلى الطبيعى للانسانية . ولذا لا يكون ثمة موضع للدهشة اذا كانت تعاليم المسيحية قد تهرلها بعد توضيحات جمة من مبشرى المسيحية وبعد اصرار منهم على بث عقائدهم رغم ما كان ينزل بهم من هنت وعذاب . وكم كانت الانسانية المحرومة من عاطفة الاخاء الانسانى العام اذ ذاك بحاجة ماسة الى مثل الدعوة المسيحية التى بهرمتها بتلك النشمة الرطبة الحنون ، نعمة الاخاء والمحبة والتسامح . فلا عجب ، ان ان يسارع اليها أولئك الذين دخلوا فيها أفواجا ويستبدلونها بديانات لم يكن فيها للانسانية مقتنع .

غير أنه من المؤكد أن الاعتقادات اليهودية - المسيحية اخلت في الانتشار باستمرار وتسربت شيئاً فشيئاً الى اثرياء المواطنين الذين لم يعودوا يعتقدون في آلهة اسلافهم ، ولم يعودوا يؤمنون بقدرة القرايين .

وكان - من غير ما شك - فيما يلاقيه المسيحيون من تعذيب وموقف الشهداء المطمئن من ذلك ، بل وغضب رجال الشرطة ، نوع من الاعلان والدعاية للافكار الجديدة بلل أن يقضى عليها .
وأخيراً فرضت تلك الاعتقادات نفسها على الخاصة المثقفة .

استمداد المسيحية من الفلسفة :

وحينئذ حدثت ظاهرة ليست في الواقع غريبة ، غير أنها رائجة : كان المثقفون في الامبراطورية الرومانية على علم بآراء شيشرون ، وبما للفلاسفة من مذاهب . كانوا على علم بأفلاطون وارسطو وأبيقور والرواقيين . فلما قدمت لهم الاخلاق الجديدة الموحاة من اله التوراة والانجيل كمجموعة من الاعتقادات لا تحمل اى دليل عقلى راحوا يسألون انفسهم : اليست هذه الاعتقادات - في جوهرها على الأقل - تتفق مع بعض ما لفلاسفة اليونان وروما من مذاهب مبرهنة مدعمة ؟

يعلن العهد القديم وجود اله واحد قوى خلق العالم ولايزال يحيطه بالالتفات .

الا يوجد عند افلاطون وعند الرواقيين براهين تنحو نحو اثبات اله موصوف بما تقدم من صفات ؟
حقيقة أن اله افلاطون واله الرواقيين لا يماللون تمام المائلة اله العقيدة اليهودية - المسيحية .

غير أن الأدلة والبراهين التى استخدمت لاثبات وجوده وحقيقته من الممكن أن تستخدم من جديد . ولعل لها معنى لم يقصده

المحتجون بها . فلم لا تؤخذ فتهذب وتعدل وتكمل وتستخدم لغاية دينية محضة ؟

يدعو الانجيل من اتبعوه الى التفكير في حياة اخرى وان يجمعوا الثروة التي لا تفنى ، والتي يستمتعون بها بعد ان يفارقوا هذا العالم ، فهو يؤكد بذلك خلود الروح والجسم .

الم يحاول افلاطون ان يبرهن على هذا الخلود في كتابه فيدون ؟
الم يستعمل شيشرون بلاغته في البرهنة عليه ؟

هذه المذاهب اختلطت - بدون شك - فيما نحن بصددده ،
بالفيثاغورية . على اننا اذا اهللنا بعض ما فيها فقد يمكن - لتأكيد
وتقوية الايمان الناشئ - استعارة بعض أدلة عباقرة الفلاسفة
الوثنيين فيما يتعلق بالخلود ؟

يصور العهد القديم ، ويصور الانجيل الها يأمر الانسان بالسير
على نمط خاص . اليس عند افلاطون وتلاميذه آراء تلقى بعض
الضوء على ما تأمر به تلك الكتب المقدسة ؟ يشرح افلاطون في كتابه
(طيمائوس) كيفية تكون العالم فيذكر ان الله كلف بذلك العقل الفعال
وكان هذا العقل يعمل على طريقة من يصنع التماثيل . وبما ان من
يصنع التماثيل يكون عنده أصل يعمل على نسقه ومادة يصوغها فقد
كان لدى العقل الفعال المثل الخالدة لكل الممكنات ، وتحت يده مادة
يتصرف فيها فيجعل منها مشخصات تشبه الأنواع الخالدة التي
يتأملها ، وقائده في كل ذلك هو المثال الأعلى أو مثال الخير .

تلك هي فلسفة افلاطون فيما يتعلق بتكوين العالم . ما علينا
لو غيرنا قليلا في الالفاظ ؟ الا يمكننا بتلك الطريقة ان نلقى ضوءا
على فكرة العهدين القديم والجديد فيما يتعلق بهذا الخالق للاشياء
الذي خلق الانسان أيضا ليعمل الخير ويتطهر ؟

نشأ هذا الاتجاه العام منذ القرن الاول الميلادي .

وظهر في قوة عند الآباء اليونانيين والآباء اللاتينيين . ورغم ما كان بينهما من فروق بسيطة فإن الغاية التي كانت تقودهما واحدة . انه لا جدال ولا مشاحة في الإيمان لأن الوحي معصوم . وليس في العهدين القديم والجديد كلمة واحدة ليست حقا . وكل فلسفة لا تلتقي مع احدهما فهي خطأ محض ، لأنها تتعارض مع ما أنزله الله .

ولكن يستلزم هذا العدول عن كل فلسفة لا كلا . فالإيمان في حاجة دائما إلى الفهم وفي حاجة إلى الأدلة العقلية التي تبرهن عليه وتجعله أكثر خصوبة . فلم الابتعاد أذن عن كل فلسفة ؟ ولم العدول عن براهين إذا هذبت وحورت أقنعت الوثنيين والملاحدة ؟ لا شك أن العقل واحد . وأن الاعتقادات التي ذكرتها الكتب المقدسة هي نفس الآراء التي تفرضها علينا الأدلة والبراهين العقلية البينة . غير أن هذا العقل نفسه لا شك أنه محدود . ولا شك أن بعض الحقائق فوق العقل : مثل الحقائق التي تتضمنها « المسائر » ، إلا أنه مما لا ريب فيه أن الإيمان لا يناقض العقل . هناك إذن جانب لانفهمه ولكننا نعلم أنه حق لأنه منزل ونعلم أنه لا يدخل في دائرة اللامعقول ، وإذا لم ندركه فما ذلك إلا لقصور في عقلنا .

ذلك هو التيار الذي نشأ منذ أن بدأت الفلسفة المسيحية . واستمر خلال العصور المتطاولة ولا يزال إلى اليوم عند المسيحيين الخالص .

أما ما أقامه العقل على أساس الأخلاق اليهودية - المسيحية من مذاهب وآراء حاكي فيها الفلسفة اللاتينية أو استعارها منها فقد كان خصبا مزهرا في عدة فترات .

وأولى هذه الفترات هي الخمسة القرون الأولى في تاريخ المسيحية ، حيث ظهر الانتاج اليوناني للقديس (كليمان) الاسكندري و (أوريجين) و (أثناس) والقديس (جريجوار دي نازينز) والقديس

(جريجوار دى نيس) ، وحيث ظهر الانتاج اللاتينى لجوستين ،
وترتوليس ، وارنوبا ، ولكتانس ، والقديس امبرواز ، والقديس
جرجوم ، والقديس اوغسطين ، وبويس ، وكيودور .

اما الفترة الثانية فقد كانت بعد الخمول الذى نشأ بسبب
الغزو البربرى . اى فيما بين القرن التاسع والقرن الثانى عشر ،
حيث الجدال حول وجود الكليات أو المثل الأفلاطونية فى الخارج ،
وحيث تعارض من يقولون بذلك مثل جان اسكت اريجين ،
والقديس انسلم ، وجيوم دى شمبو ، مع من يقولون ان هى الا
اسماء سميتوها مثل روسلين ، ومع من يتوسطون فيقولون
بوجودها فى الذهن فقط مثل (ايلارد) الذى كان زعيمهم فى ذلك .

واما الفترة الثالثة فقد كانت فى القرن الثالث عشر حينما اخذ
الغربيون فى الاطلاع على الشروح العربية لفلسفة أرسطو وعلى
الخصوص شروح ابن رشد . وكانت تلك الفترة فترة عظيمة الشأن
حيث تكونت فيها مدارس (البير) الكبير ، والقديس توماس
اكويني ، والقديس بون أفنتور ، ودين سكوت ، واخيرا مدرسة
جيوم دوكام . كانت فترة صراع ، ولدقيق وغضب ، وانقسامات
دينية ، وضغط مختلف الوانه . فلم يغير كل ذلك من الفكرة
الاساسية التى استمر تيارها خلال العصور .

استمر العهد القديم والعهد الجديد ، اذن ، المقياس للحقيقة
الأخلاقية . اما ماعداهما من فلسفة تؤيدهما فليس الا ابهة من
السهل التخلّى عنها غير انها مفيدقنى اقناع الملحدين وضعاف الإيمان .

هذه الفلسفة التى تؤيدهما ليست مجهولة المصدر . بل اخذت
عناصرها الاولى من أفلاطون ، والرواقيين ، والأفلاطونية الحديثة .
وكلت فيما بعد بفلسفة أرسطو ، رغم انها تكاد تكون على طرفي
نقيض مع المسيحية . ولذلك اقتضت عملا مجهدا منهكا مؤلما حتى
ذلت فأمكن التوفيق الذى قام به القديس توماس اكويني وألبانه ،

فصهروا كل ذلك فكونوا منه مذهبا واحدا يرجع الفضل في توضيح
اصالته الى المؤرخ المعاصر الأستاذ جيلسن .

ماذا انتج هذا المجهود الهائل فيما يتعلق بالأخلاق المسيحية
لكي يستند أساسها الى العقل ؟ لقد بدا أولا في البرهنة على وجود
الله ، واستعمل في ذلك البرهان الذي يلجأ اليه الكثيرون والذي قال
به شيشرون في بعض مؤلفاته ، وقال به غيره من الفلاسفة
حينما أرادوا ثبات الله كنه عناية وكله قوة وكله رحمة . واعنى
به البرهان بطريق العالم .

العالم موجود فله اذا علة أوجدته .

هذه العلة لا بد ان تكون قوة قادرة على صنعه ولا يمكن ان تكون
كذلك الا اذا كانت الها .

ثم ان العالم مادة والمادة لا تتحرك بنفسها فلا بد اذن من وجود
كائن يبعث في العالم الحركة .

وفي العالم نظام بديع يسود سير الكواكب والنجوم . فهل يفسر
بشيء آخر غير كائن ذكي قادر على صنعه والاحتفاظ به ؟

وهذه الحيوانات ألم تخلق امينها للرؤية ، وآذانها للسمع ،
وارجلها للسير ، واجنحتها لتطير بها ؟ امن الممكن تحليل ذلك بدون
ان تلجأ الى صانع حكيم خلق كل كائن لحياة خاصة وجهزه - من
اجل ذلك - بأعضاء وغرائز ضرورية لحياته ولاستمرار نوعه ؟

اعتمدت المسيحية كل هذه الأدلة وابتمدت غيرها . وذلك
كالاستدلال على وجود الله بالممكن - الممكن جوهر ، انه فكرة عن
نوع من الأشياء يجوز حدونه . ولكن الفكرة لا توجد من نفسها
ولا توجد قط الا في ذهن كائن يحملها ويفكر فيها . ولما كان عندنا
ما نحقق وجوده فقد ثبت وجود الممكن . والبتة توجد جواهر مادام

هناء وجودات ، وكذلك يوجد الكائن الذى يفكر فى الممكنات
والجواهر . كل ممكن ابدى الوجود ، فيجب ان يتصف ذلك الكائن
بوجود ابدى .

هكذا الدليل التجريدى الذى وضعه القديس انسلم واخذ
به ديكارت بعد حين .

الله وحده الكمال المطلق . الكمال المطلق مجموع الكمالات
الممكنة التصور . الوجود كمال . فكيف يمكن اذن الا يتعلق بذات
الله ؟ وان (الكلى الكمال) لن يمكن ان يكون الا (الوجود الكلى
الكمال) .

ذاك قواعد أساسية المنطق حولها من ناحية ، وبلاغة الوعظ
من ناحية أخرى (١) . وكمن من أجيال ذات أفكار عالية قد اعتبرتها
قواعد عقلية .

وانه ليس وجود الله فقط هو كل ما ادمى برهنته بهذه الطريقة
بل كذلك ادعى فى البرهان على خلود الروح .

وانه لن غير المستطاع ، فى الحقيقة ، أن يعاد ذكر جميع الحجج
التي صاغها افلاطون فى كتابه (فيدون) وان بعضها لذات طابع
سوفسطائى صريح . لكن على الأقل يمكن ان يعاد ويستكمل
بعضها (٢) .

(١) يعنى ان رجال المسيحية كانوا يحاولون بشئ الوسائل أو يصلوا الى
غرضهم من تبرير دعاوهم الدينية تدفعهم العاصمة الى ابتكار شئ الوسائل
ومختلف الاساليب من بلاغة فى الوعظ وتفنى فى الصياغات المنطقية ، ومع كل
هاتيك الجهود فان الفلاسفة العقلانيين لم يبهروهم ذلك الطلاء المألوف بشئ الاوان ،
ولا منهم من المضى الى تقديم المدمر حتى أن تلك القواعد طالما حسبها الاجيال
قواعد عقلية حقيقية .

(٢) أى من الممكن فى نظر رجال المسيحية استمداد بعض ادلة افلاطون لى
هذا الموضوع مع بعض تعديل فى اسلوبها يكسبها قوة .

ولقد وضعها افلاطون هكذا : الجسم يمكن ان يفنى دون ان تفنى الروح . وان بينها وبينه ، في الحقيقة ، تمايز بعيد المدى . هي متحدة به ، ولكنها ليست ناتجة عنه . وانها ليست بالنسبة اليه كانسجام اللحن بالنسبة الى الزهر . لن يقال فقط ان من الممكن ان توجد الروح بعد انحلال البدن ، بل انه لواجب ان يحقق الروح ذلك الوجود .

اذا كان البدن يفنى فذلك لانه يمكن ان ينحل ، واذا كان يمكن ان ينحل فذلك لانه مركب فيه اجزاء . اما الروح فهي اصلا من عالم البسائط . انها ليست ذات اجزاء . كيف يمكن ، اذن ، ان تتفرق ؟ ان روحا لا يمكن ان تخلق الا من العدم . انها لا يمكن ان تختفى الا اذا دخلت في العدم . وادخالها في العدم حينئذ محال . وان الله ، في رحمته ، ما كان ليريد ذلك . ولذا يشعر الانسان شعورا عميقا انه مخلوق للخلود . اليس ينال نصيبه من الخلود بمعارفه العقلية ؟ الا يشعر انه مكلف بان يسعى ابدا لتكميل نفسه (١) ؟

ومن المقرر ، علاوة على ذلك ، ان الانسان حر الإرادة . انه يشعر في نفسه بتجربة مباشرة ، بالقدرة على ان يثبت او ينفي شيئا من الأشياء ، وأن يعمل او لا يعمل .

وان هذه القدرة ، في رأى المسيحية ، لذات أهمية رئيسية : بدون تلك القدرة لن يحكم بأهلية ولا بعدمها .

كما انه لن يستطاع الكلام في بيان الخطيئة الاصلية ، ولا الكلام على ظهور الشر في العالم كعقوبة راصدة عليها .

(١) تلك هي براهين اللاطون التي ارفقت وجمال الكنيسة . لم ير لها الفلاسفة مقننا للعقل لان اكثر دعاواها لم يتم عليها برهان عقلي حاسم . فهو ، مثلا ، لم يدال على ضرورة عدم فناء الروح كما يفنى الجسم ، ولا على كونها غير ناتجة منه مع انها متحدة به وهكذا .

بدون تلك القدرة كيف يمكن أن يطمأن الى العدل في عقاب
الانسان على جرائمه وثوابه على حسناته ؟

وانه يؤكد ان المطابقة بين قدرة العبد النافذة وسابق علمه تعالى
الاولى يستلزم شيئا من التكلف . وكذا التوفيق بين جبروته ورحمته
اللانهائية . بيد أن رجال الدين يقررون أن مصر ذلك كله الى
التوفيق في كل دعوى تمسك جيدا بالعصى من الطرفين (١) .
كلنا يحس من نفسه بحرية فاعلة . والمقيدة والعقل يؤكدان وجود
الله . فاذا ما بقي شيء من النحوض حول الطريقة التي ينسجمان
بها ، فان هاتين الحقيقتين ارفع من أن ينالهما ارتياح (٢) .

وها هو ذا العمل المتوج لكل هذه الفلسفة . انه نفس الفكرة
التي ندمى الى اعتقادها في الله : ان طيماوس ، كما قلنا سابقا ،
يقدم لنا العقل الفعال مسويا العالم على ضوء المثل الخالدة من المادة
التي لم تصور بعد . وان هذه الاسطورة لناية عن اللوق . انها

(١) اي تؤمن بالله وتقتضيه ، فتؤمن بجبريتنا اولا ، ثم تقرر انه لا تنافي
ذلك وبين وجود الله الذي يستتبع أن مرد كل عمل وكل شيء اليه . والحق الذي
لا مرية فيه أن محاولة اقتناع الفلاسفة العقلين ، في هذا الموضوع ، على هذه
الصورة لا يعد امرا ممكنا . وان فلا بد اذا ما حاولنا اقتناعهم من طريق العقل
ان نقول بـ (الإفتاد) اي ابتداء الله تعالى العبد قدرة على الفعل وعلى الترك
فتثبت له بذلك الحرية التي هي منسطة التكليف . ولن يكون في هذا ما يشك
قدرته تعالى وهي القدرة والواحية القدوة ، والتي تستطيع أن تسلب في كل حين
كما تستطيع أن تهب . وهكذا لا يبقى وجه لامتناع القائل :

القضاء في اليم مكتولا وقال له .

ايك ايالك . أن تبتق بالله

وكذلك مسألة تعلق علمه تعالى الاولى ، على الوجه الذي قررناه ، لا تنافي
أن يكون للانسان ارادة مخلوقة له تعالى ، وان يكون علمه الاولى متعلقا بما يصر
منها من سعادة العبد او شقاوته جراما وفاقا .

(٢) لقد كان برهان الكنييسة بهذه الطريقة مدعاة لتلك السخرية اللائمة

مع ذلك تعطى عنه صورة أولية من الحقيقة . فلنجردها عما فيها من غلو مادي لكى ندرك ، مع طبيعته تعاليم الحقيقة ، المفتاح الحقيقى لهذا الكون ومفتاح الاخلاق . انه تعالى يملك علما و ارادة ، وان علمه تعالى يكشف له أبدا :

١ - الممكنات ، ونعنى بهذا نوعين من الأشياء :

أحدهما ، انواع الممكنات ، الجواهر التى كان أفلاطون يسميها المتل الخالدة للأشياء (١) .

ثم تلك الجماعات من افراد الممكنات التى تؤلف كثيرا من العوالم المتحققة لعالم الحس ، والتى يمكن تحقيقها ، وان منها لما يجلى من الحصر .

٢ - الحقائق الأبدية ، وهى ايضا تتجلى فى نوعين :

فمنها قواعد نظرية كما فى هذا المثال (الكميتان اللتان تساوى كل منهما كمية ثالثة من نوعهما تكونان متساويتين) (٢) . ومنها

(١) هنا تنووط الفلسفة المسيحية فى مازق خطير لا تقلد أفلاطون فى القول بهذه النظرية التى لم يقم عليها أى دليل عقلى مقنع ، بل التى قام الدليل على بطلانها من منبع أوسطر نفسه . فليست بهذا صالحة حتى لجرد القول بوجودها فضلا عن صلاحيتها لأن تكون متعلق علم الله بأنها موجودة . أو بعلمة أخرى لأن تكون وكنا من أركان علمه تعالى كما تدعى الفلسفة المسيحية وهى الممكنات الجواهر ، وافرادها ، والحقائق الأبدية بنوعها النظرى والعلمى . وهكذا يتوحد حب الظهور الفلسفى الى حشر نظرية المتل الأفلاطونية الخيالية لكى تكون قاعدة من قواعد المعتقدات الدينية بعد ما أصبحت فى عالم الفلسفة اسطورة من الاساطير . ولو أن المذمى كان قاصرا على الحقائق الكلية للممكنات والحقائق الجزئية لافرادها لكان أوفق .

(٢) ونحو (زوايا المثلث المتساوى الاضلاع تكون متساوية) وهكذا جميع النظريات الرياضية التى أصبحت من الضروريات العقلية .

قواعد عملية كما في هذا المثال « لا تعامل احدا بما لا تحب ان تعامل به (١) » كل ذلك ، يعلمه الله أبدا ، يعلم لدنى ليس علمنا النظرى بالنسبة اليه أكثر من صورة هزلية باهتة .

أما ارادته تعالى فوجهتها الخير المطلق . وليس هذا الخير شيئا آخر غير الله (٢) . وأنه تعالى ليحب ذاته فوق كل كائن (٣) ، ومن أجل ذلك يكمل كل ما يعمل .

يجب ان نميز بين زمنين في فعله تعالى الإرادى :
في الأول تكون الإرادة مهيتة . هي تتجه نحو الخير الأعلى .
وفي الثانى تكون الإرادة منفذة .

والله سبحانه لا يمكن أن يخلق الخير المطلق لأن ذلك سيكون معناه ان يبدأ من جديد خلق نفسه ، وحينئذ هو ، سبحانه ، يحقق

(١) تمثيل غير موفق ولا يصلح للتعميد فإن من خواص القواعد ان لا تشرق ولا تختلف نتائجها عند التطبيق ، أما في هذا المثال فإدنى تأمل يظهر ما فيه من عدم الاضطراب ان في منطوقه وأن في مفهومه . الا يحدث أحيانا ان تكون طبيعة المرء تترك بعض اطاييب المأكول والمشروب ثم يكون من المتعين عليه أدبيا ان يقدمها أحيانا لضيفه وخصوصا في الولائم العامة ؟ ان الانواق تكاد تختلف بعدد اختلاف الأشخاص وبالتالي يكون ما يجب هذا غير مستساع في نظر سواء وبالعكس . وهنا نحتاج المعاملة الى خبرة ودراية شخصية وبصر بالظروف والمناسبات . لها لن يقيس المرء جميع الناس بقياس شخصية فأمر يدعو الى الخلل في ادب السلوك . والذ لا يصدق هذا المثال الا بوجه جزلى . وهو أن تكون الاهول والطبائع بين المتعاملين متفقة ، وان يكون الامر المحبوب لا تأباه الاخلاق ولا يحرمه الشرع .

(٢) هذا بمعينه نظرية افلاطون فإن مثال الخير عنده يساوى الله .

(٣) أى ولما كانت ذاته ليس شيئا آخر سوى هذا الخير فإنه يحبها حبا فوق كل شيء ، ولما كان حبه لها حبا للخير كانت ارادته تقتضى دائما تكميل كل ما يعمل لان الكمال خير .

كل ما هو أكثر اتجاها إلى الخير المطلق . نمنى بذلك تحقيقه الكون على أحسن ما يمكن .

وأنه ، بالذبط ، لما كان الله سبحانه يريد الخير كما يريد ، كان كل ما في العالم على وفق مراده . ولقد خلق سبحانه كل شيء مسيرا لغاية مقدورة له (١) . وهذا الحظ المقدور محتّم في كل خلقية : أعطى الطائر جناحان ، وما ذاك إلا لأن الله خلقه ليطي ، ومنحت العنكبوت قدرة نسج بيتها وما ذاك إلا لأن الله قدر لها أن تعيش على تصيد الذباب .

أما الإنسان فقد منح عقلا نظريا . وما ذاك إلا لأن الله أراد أعداده لإدراك الكون والإيمان بمبدعه .

وللإنسان أيضا شعور أخلاقي . وما ذاك إلا لأن الله أراد منه أن يعرف كيف يجب أن يسير في حياته ، لكي يسير في الحقيقة كما يجب .

أي مذهب هذا ؟ إنه ناثي ، على التحقيق ، من الميتافيزيقا الأفلاطونية . ولكنها أفلاطونية معدلة ، منقاة من عناصر الوثنية ، موافقا بينها وبين الغاية المطلوبة التي يسرونها في أنفسهم : وهي تجهيز الأخلاق اليهودية - المسيحية بما ينقصها من الحجج الضرورية لكي يمكن ، بمساعدة أدلة ذات ظاهر عقلي ، اقناع النفوس بضرورة الخضوع لقواعدها .

وفي الحقيقة ، إذا كان الله قد منحنا ضميرا أخلاقيا لنشعر به باطنيا بما هو الخير والشر والعدل والظلم ، كما منح الخطاف جناحيه ، وإذا كان سبحانه بنعمة سابقة قد أراد فوق ذلك أن يجرى على هذه الأرض ليوحى بواسطة موسى وعيسى ، ما يجب علينا في

(١) أي وهذا دليل على أن العالم بجميع ما فيه خير لأنه كان مرادا له الذي أرادته خير ولا تريد إلا خيرا .

مسيرتنا ، فأى شك بعد ذلك يبقى في طريق انجاء كل انسان الى
ان يطبع حياته بما يجب (١) ؟

والآن عندنا ما تقنع به ، بازاء هذه النقطة ، اكثر المباحين
جدلا . وستكون العناية الاولى للواعظ المسيحي ان يلجأ الى العقيدة
وسوف يقول لمريديه : خذوا انفسكم بكثا من السلوك ، ان ذلك
هو الاحسن ، لان الكتاب المقدس يؤكد والكتاب المقدس تنزيل من
عند الله . ولن يكتفى بذلك . انه سيقصد الى عقول سامعية .
وسيبذل قصارى جهده في اقناع عقولهم . لو انه يملك مبادئ
الفلسفة المسيحية فلا شيء سيكون اسهل عليه من ذلك .

ان الافهام والطباع ليست بدرجة واحدة من العلو . ان منها
الخارق ، ومنها المتوسط ، والضعيف .

ان المادى الدينية تفضى ، لحسن الحظ ، الى اقناع هؤلاء
وأولئك . ان العقل ليشعر ، في الحقيقة بأنه يجب ان يخضع لله ،
عن تعظيم له ، وعن محبته ، وعن خوف من غضبه : ثلاثة اوتار
معدة لان تحرك ، وسوف يكون لها صداها . بعضه يؤثر في بعض
النفوس : . البعض يصلح لنفوس اخرى .

انه لواجب ان يقدم التعظيم لله ، وان تطاع ارادته . ذاك هو
ما تستشعره النفوس الرزينة المعتدلة . الله ! اليس ابا الطبيعة
وابانا على الخصوص ؟ اليس حكيما بلا نهاية ، وبصيرا بلا نهاية ،
وعادلا في أوامره ؟ (٢) .

(١) تلك هي دعوى فلاسفة المسيحية تفضى الى سبيلها على امل ان تجد
طريقها الى العقول فلا يستمعى عليها غرض .

(٢) هذا الفريق وما بعده من الفريقين الاثنيين لا يكاد يخلو منهم دين من
الاديان . لذا من الواضح ان الدوافع الدينية لا تتحد في نفوس جميع الناس على
السواء . اذ منهم المتدك لجلال الله وكماله وما يجب له من الطاعة وجوبا لا تشوبه
به

يجب ان نحب الله وان نغنى في أواخره . ذلك هو مالا تخلو من الشعور به النفوس المرهفة الحس . اليس الحنان المنان ؟ ليس اله الحب ؟ اليس اله الرحمة ؟ اليس الإله الذي أراد أن يلبق الأليم كإنسان لكي يعطى القدوة ويخلص الإنسانية ؟

يجب ان نخشى الله ، وان نرهب تقمته ، وان نسترضيه . هالك ماتحسه أيضا أدنى النفوس وأصغرها . تلك النفوس التي لا يرهف حسها سوى تجاوب الأصداء الأناية في أشد الطبائع حلا . التمرد على الله ! ان ذلك معناه ان يتعرض الإنسان لتقمته الخالدة . ظاعته ! ان معنى ذلك أن يربح الإنسان لنفسه سعادة لا تنتهى أبد الأبدين .

تلك مباحث آية في الإعجاب نجد فلاسفة المسيحية ووعاظها قد استخدموها طيلة عدد من القرون ، ولا يزالون على ذلك حتى اليوم .

وان أولئك المقرطين لا يختلف بعضهم عن بعض إلا بأنهم يخاطبون اما شعبا جدمفكر ، أو جدمحاس ، أو جدمهائى . ومن هنا يتخذ بعضهم لهجة تعظيم وتقديس مؤثرة ، وآخرون في لهجتهم جلبة الحب ، وسواهم يعمد الى التنزل الى لهجة الحذر . ولكن

ثابتة . ومنهم الرفاق الطباع الميالون الى الانجذاب العاطفى والفناء فى الحبيب . كما ان منهم لريقا أقوى دوافعهم تنحصر فى طلب الثواب أو الخوف من العذاب . تلك هى خليفة الناس وجيلتهم فى كل زمان ومكان ولكن الفلاسفة العقليين يسخرون من هذه الظواهر ومن أساليب الوسط المختلفة التى أعدوا لهم فلاسفة المسيحية ، كل بما يناسبه . والحق أن رجل الدين فى كل زمان ومكان لا يجد متدوحة عن هذا المسلك بأزاء تلك الطبائع . إذ لو ملك معها على ما يوجب أولئك الفلاسفة من مخاطبة العقل وحده لاستمعى الإصلاح وانتشر الفساد أضاعا بمضافة .

نواحي حجتهم لا يعارض بعضها بعضا . انها تنسجم ، ويكمل بعضها بعضا ، وتتمازج . وانه ليس فقط تلك البرهنة المتعارفة هي كل ما تؤدي اليه الاخلاق الدينية اليهودية - المسيحية . بل انها لتعطي فوق كل ذلك قاعدة اخرى ، للحصول - في كل حالة - على المبادئ الضرورية للسير . بهذا التقديس ، وهذا الحب ، وهذا الحذر ، يجب ان تتوجه الارادة الى ارضاء الله . ولكن ما الذي نعمل لكي نصل الى رضاه ؟ ان الله قد تجلى على الناس ظاهريا في شخص المسيح عليه السلام .

وانه ليتجلى باطنيا على كل فرد في ضميره الاخلاقي . وما نرى المقام بحاجة الى توضيح اكثر . لكي نسير سيرة حسنة يجب في كل حال ، ان نتخذ المسيح عليه السلام مثالا يحتذى . يجب ان نطبق ساوكتنا على سيرته .

هاك المبدأ . ومن ورائه المفسرون يظهرون اكثر او اقل شدة ، اكثر او اقل تفلسفا . (ان يتخذ المسيح قدوة) هذا امر يحتم خطة حاسمة في نظر بعضهم . خطة تجعل من الانسان ناسكا وراهايا .

ولنقرأ هذا السفر الطريف (محاكاة المسيح) .

انه مسفر من اكبر اسفار التبتل المسيحي . ولنتطلب بين صحائفه مظاهر الحياة المسيحية بمعناها الصحيح . وان ما نجده فيها لمعبر عن الحال بابلغ عبارة :

احتقار اساسي لكل علم ، وحتى ليشمل ذلك علم الالهيات . احتقار اصيل لكل مانسميه خيرات هذا العالم : الثراء ، والشرف ، والمركز الاجتماعي ، حتى المركز الوسط . وانه لحتم ان نستشعردائما التواضع ، والتندم .

وان نمارس عطيا ، على الدوام ، التضحية وكل مظهر تعليم
الرحمة .

وان نشغل اشتغالا دائما وقاهرا بالصلاة .

وان نجتمع حواسنا في صمت وذهول تام وتامل ديني ينسى المرء
فيه كيانه .

يجب ان نقتل فينا كل ميل ذنوبى . يجب ان يموت عالم الرغبة ،
يجب ان نبدا ، من هذا العالم الزائل ، ماسوف يكون لنا الوجود
الأبدى .

عظمة وعلاء ! ولكن قضاء قاس على الإنسانية . وان التطبيق
الكامل لمثل تلك المبادئ ليمكن ان يملأ الأرض بأديرة فيها الرجال
من جهة ، والنساء ، من جهة أخرى ، ينتظرون في طهارة وتامل
الروال النهائى للنوع الإنسانى .

ولكن اسفار الأخلاق المسيحية العادية اقل تنسكا واقل طلبا
للتكليف . يمكن ان يقتدى بالمسيح دون التوارى خلف اسوار
الأديرة . والكتب المقدسة تحوى قواعد أخلاقية شرعها الله نفسه .
وضائرها تشعرنا من ناحية أخرى ، بكل ما لها من جلاء . فلنتخذها
قواعد عملية من فوق كل شك وارتياب . ولنضرب مثلا بشك
العبارات الماثورة (لا تعاملوا الناس بمالا تحبون أن يعاملوكم به .
احب للناس ما تحب لنفسك . ليجب بعضكم بعضا) ومثل هذه
المبادئ التى تضعها الكنيسة الكاثوليكية تحت اسم (وصايا الله) .
وان الإنسان لسوف يكون مسيحيا ما دام حيا في هذا العالم ، لو أنه
يعتمد في كل مقاصده ، على تلك القواعد الجوهرية للسلوك . وسوف
يكون - اذا ما عمل ذلك ليرضى ربه - مستعدا لقبول احكامه ، ولقبولها
بسرور . ان الرهبانية الكاملة ليمس تكون الا لبعض الناس . أما
الحياة الدينية فانها للجميع بلا استثناء .

فلاسفة المسيحية الحقيقيون

وبجانب الوعاظ الأخلاقيين العاديين يوجد ، من جهة أخرى ، الفلاسفة الحقيقيون ، وهؤلاء لا يقولون بغير ما يقول أولئك الوعاظ أنفسهم . ولكنهم ينقبون عن أعماق المعاني للوعظ المسيحي . ولتقرا مثلا (مبحث الأخلاق) تأليف مالبرانش . أنه يلخص ويحسد فيه خلاصة المذهب العقلي المسيحي : أن علم الله يدرك ، بازلية - أبدية تامة ، أعداد الأشياء وأشكالها ومعانيها الكلية . أنه يدرك علاقاتها . أنه يعلمها في صورة حقائق نظرية خالدة لا تبدل لها ولا تحويل . ولكنه يعلم أيضا ما فوق ذلك . أنه يوجد بين الحقائق التي يعلمها ، نسب في الكمال ، بعضها نازل وبعضها سنيف . وأن الله لا يمكن أن يرى أو يخلق الكرة مكعبا ولا المثلث دائرة . أنه لا يمكن أن يرى أو يخلق نسبة تجعل الحجر أرقى من النبات ، ولا النبات أرقى من الحيوان ، ولا الحيوان أرقى من الإنسان . وهناك حقائق خالدة نظرية (١) . كما توجد حقائق خالدة عملية . والأولى تسمى قواعد العقل النظري . أما الأخرى فتسمى حقائق النظام الأدبي .

وإذن فالله يريد النظام الأدبي بكل ما لدائه تعالى من قوة . لأن النظام هو العدالة . والطريق الوحيد لأرضائه تعالى هو أن نتابعه بأن نريد النظام كما يريد هو نفسه . فيجب أن نعامل الحجر كحجر ، والبهيمة كبهيمة ، والإنسان كإنسان . أن الذي يعنى بحصانه أكثر من خادمه لخارج عن النظام عامل على غضب الله .

(١) الحقائق النظرية كنظريات العلوم . أما الحقائق العملية فالمراد بها ما يختص بالسلوك الإنساني (الأخلاق) .

وكذلك من بفضل علما ، أو بحالة في التاريخ ، أو كاتباً نابها ، على
مبشر تقى وقيق الحال .

ان الذى يستطيع ارضاء الله هو ، وحده ، الذى يعرف كيف
ينظم ، بفضل عنايته بالنظام واحترامه وجهه ومراعاته . لانه
يعيش حسب روح التوراة والانجيل وكنيسة الاله الذى هو عقل
محض . انه يعيش حسب العقل .

وانه لجد مؤكد ان المتبتل الخالص ، والمؤمن السالاج ،
والمسيحى العقلى الفيلسوف يختلف بعضهم عن بعض اختلافنا
ظاهرا .

ومع ذلك تبقى فكرتهم الاولى واحدة : الى الوحي اليهودى -
المسيحى ، والى هذا الوحي الداخلى الذى يسمى الضمير يجب
ان تطلب المبادئ التى يعتمد عليها فى السلوك .

انها تفهم بوساطة هذا الانسجام العجيب للتقليد المسيحى
الذى جلته حياة المسيح فى مجالى مجده ، وهذا الالهام المباشر
للحقيقة الاخلاقية ذات الشعور الواضح فى القلب . واذن فهذه
النتائج الاولى ، اذا ما استخلصت تماما ، فلا شيء أخف على القلب
من تطبيقها عمليا . انه ليكفى ان يعرف المرء كيف يفكر بطريق
الاستنتاج المنطقى . ان ظروف الحياة المادية لاصعوبة فيها . وان
مأثور الدين والضمير لمتفقان على هذه القاعدة الاولى (لا تعامل
الناس بما لا تحب ان يعاملوك به) .

واليك الآن اسئلة تترتب على ذلك . ايمكننى ان اسرق ؟ ايمكننى
ان اشتهم ؟ ايمكننى ان اخدع ؟ ايمكننى ان ابحر غيرى ؟ الجواب
حاضر . ائت لن تريد ان يسرقك احد ، ولا ان يشتمك ، ولا ان
يخدعك ، ولا ان يجرحك . فلا تسرق اذن ولا تشتم ، ولا تخدع ،
ولا تجرح غيرك .

الاخلاق تؤسس كما تؤسس العلوم الرياضية . الرياضي يرتب حدوده ، وقواعده ، ومسلماته ، ثم لا يكون عليه بعد ، الا ان يستخلص منها النتائج المنطقية الضرورية . وعلى الاخلاقى ان يستنتج مثله . ان الهامات ضميره ودراسة الكتب المقدسة يجب ان تملأه بالقواعد الأولية . ولن يكون عليه بعد ، الا ان يستخلص منها النتائج باستنتاج قياسي صحيح . حقا ، انه احيانا ، في الحياة ، قد توجد ظروف معقدة ، وان صعوبة الاهتداء الى ما هو عادل وطيب قد تصير اعظم واكبر . فماذا نصنع امام حالة كذلك ؟

الفلسفة الكاثوليكية تجيب : استشر العارفين .

والعارفون هم ساسة الضمير ، هم القساوسة والرهبان المتفرسون بأعمال الاستنتاج الاخلاقى .

وانه ليشاهد ، منذ الوثبات الاولى للمطبعة (١) ، كيف تتكاثر تلك الاسفار التى تبحث فى المسائل الاخلاقية .

انها معاجم مدهشة فى الاخلاق ليسير على هديها (معلوم الاعتراف) .

بين صفحاتها يطالع المرء جميع خوالج الضمير الانسانى التى يمكن للخيال ان يلم بها .

وفيهما يمكن ان يمتحن ، فى كل حالة ، ما هو موافق او مناف لشريعة الاخلاق ، وما هو من الخطايا من قبيل اللطم او من الموبقات . وفيها تدرك الخطايا الاندر وقوعا ، فالرذائل الاوفر دقة ، والمخازى الأكثر رية .

(١) أى منذ بدأت الطابع بعد اختراعها تشطب بدأت تلك الاسفار الدينية تتكاثر وتكثف وقد كان لاختراع الطبعة أثر بعيد المدى فى تقدم الفكر الاوروبى . ويعدّها البعض عاملا من عوامل النهضة الحديثة .

ثم عديد من القروح الاخلاقية قد يكون منها فرصة للتدقيق ،
ولا ابتكار ادوية ، ولا اختراع طرق للعلاج .

تلك هى كتب الطب الاخلاقى ، وتلك هى مباحث الافناء .

واذن ، فى النهاية ، ما هذه الاخلاق اليهودية - المسيحية مع
كل مشيداتاها الفلسفية ؟

انها ولاشك بناء فخم الطراز . وهو حتى على حاله التى يبدو
بقاياها ان قواعده ، على آخر تحليل ، قليلة الثبات (١) ، قد ادى
الى الانسانية أجل الخدمات ، طيلة عدد من القرون .

وكل ما فيها يتقرر ، فى النهاية ، على هذا التأكيد : (يجب ان
ينظر الى الحياة على أنها ابتلاء) . والعالم ليس شيئا آخر غير
حجرة فسيحة الارزاء لامتحان الاخلاق (٢) .

والله يتولى الامر . هو يريد من كل فرد ان يسير حسب
قواعد ثابتة ، وهذه القواعد قد عرفها الله له بطريق الرسالات
وبطريق العقل . وكل فرد له من القدرة (٣) ما يجعله حرا فى ان
يطيع الله او يعصيه . وفى كل ظرف من ظروف حياته اذن
فرصة لكى يبدي ماله من اهلية (٤) او عدمها .

(١) قد يبدو هنا ان فى هذه العبارة شيئا من التناقض . ولكن التمثل يظهر
ان لا شيء من ذلك . لان المراد من قلة الثبات قلته فى نظر الفلاسفة العقليين .
وهذا لا يناق ان يكون البناء فى نظر المؤمنين بها فخم الطراز ، وان يبدو لمعوتهم
أية فى الجمال والمظلة ، وان ينتفع بها العالم المسيحى انتفاعا ظاهرا طيلة عدد
من القرون .

(٢) اى ان العالم كله خاضع لامتحان دائم امام الله . وهو الذى يتولى
لعمري الامتحان بيتلى به حياته ليرى عملهم وليعلم الطبع من المامى . فالعالم
هنا مشبه بتلك الحجرة الهائلة .

(٣) بناء على الاصل المسيحى فى حرية الارادة وقد سبق الكلام عليه .

(٤) اى اهليته لاستحقاق الثواب وعده من الاخير .

أبتصرف كما يجب ؟ انه اذن يرضى الله ويحقق لنفسه
رحمته .

أما في حالة العكس فانه يسخطه ويجهز لنفسه شقاء الخلود .
وحينئذ على كل انسان أن يفكر في ذلك دائما . وعليه في كل
حال ، أن يسأل نفسه عما يريد الله منه أن عمله . ثم لينفذ
جهد استطاعته ما يفتقده متفقا مع توكيدات الإرادة الإلهية .

ومهما يحدث له بعد ذلك فعليه أن يرضى بقضاء غير مردود .
عليه أن يحتمله بسرور . لا يقول فقط : ان لى سيذا يجب أن
أقبل أحكامه . بل عليه أن يقول : ان سيدى سيد طيب ، فاذا
ما سرت سيرة طيبة ، فان كل شيء سيتحول الى خير من أجلى .
لانه تحت اله كامل العدل (كل شيء سيكون خيرا لأجل الإختيار) .
تلك العبارات ، مضت قرون والفلاسفة والوعاظ المسيحيون
يرددونها على مسامع الانسانية العلية .

ان هذا النمط من التعاليم المسيحية مذهب مختلف جسد
الاختلاف عن تلك المذاهب التى أقامها أخلاقو العصور (١)
القديمة الوثنية . لأن هؤلاء كانوا يبحثون ليكتشفوا عن مرامي
الطبيعة الانسانية وعن الوسائل التى تقنعها على هذه الأرض .
انهم يدعوننا الى (تفكير مستمر فى حياتنا) حيث لا يكون للدين
فيها الا دور ثانوى .

أما ما يصير الرجل مسيحيًا فانه شيء آخر : انه (التفكير
المستمر فى الموت) ، فى الله وفى الدين .

(١) أى مسقراط وتلاميذه ومن قلدهم من الاخلاقيين فى طريقه بمنهم عن
أقدم سبل السلوك بطريق العقل قبل كل شيء .

مفكروا القرنين الـ ١٧ والـ ١٨ م

وحتى بدء القرن ١٧ م كانت طريقة التفكير والبحث في المسألة الأخلاقية لا تزال هي بنفسها طريقة المفكرين بالروح الدينية ، أنها لم تتوار طيلة ذلك العصر . ولقد ظلت الى ذلك الحين وهي تمد ببياناتها المعهود المواعظ المشوبة ، كثيرا او قليلا ، بالفلسفة التي كان يطرد سيرها في العالم المسيحي .

ومع ذلك ، منذ بدء القرن ١٧ م قد استشعر بعض الفلاسفة الفلاسفة شكاً عميقاً نحو تلك الطريقة التي تفهم بها الأخلاق (١) .

اما في القرن ١٨ م فقد أخذت الحركة تزداد حدة واصبحت تهدد بتدمير كل شيء . عداوة عارمة نحوها ، بعد كل ما أدركت من مجد . وابن اذن الأسباب الأساسية لذلك ؟ ان الأسباب كلها ليست من قبيل واحد .

السبب الأول تناقض النصوص الدينية :

ان السبب الأول من بين أسبابها هو ظهور التصانيف الأولى لتفسير العهد القديم تفسيراً مستقلاً حراً (٢) .

(١) أي في تعاليم المسيحية .

(٢) أي غير خاضع للسلطة الدينية القائمة التي تفرض سلطانها على مثل تلك التعاليم ، وغير مقلد للطرق التي كانت متبعة في ذلك عند المفسرين الدينيين . واذن فلا بد من تحقيق تلك النصوص تحقيقاً تاريخياً كأية نصوص أخرى يمكن ان يلحقها الزيادة والنقص والتغيير والتبديل ، والتحريف والتشويه . ومعنى ذلك اعطاء العقل كامل الحرية والاستقلال في احكامه عليها .

وكان ، منذ قرون ، قد أسست بعض قضايا في صورة عقائد غير قابلة للجدل . فقد سلم بدون أية منازعة :

١ - بأن الكتب المقدسة على اختلافها صحيحة .

٢ - حماية خاصة مضروبة من الله على النصوص التي تحويها تلك الكتب وعلى جميع تفاصيلها .

تلك قضايا لها مشابه بالحق . لكن اكان يمكن ان يسلم ان الله ، بعد ان انزل على الناس وحيه بما يجب ان يعملوا ، قد ترك الزمن والديدان تلف ماكان سجلا لارادته ؟ (١) .

وفي القرن ١٧ م لأول مرة ، ثارت شكوك مبينة حول هذه المسألة . ان نصوص العهد القديم يجب ان تدرس على نفس النمط الذي تدرس به الأسانيد التاريخية . ولكنها لم تصمد لذلك الامتحان . وان مؤلفات سبينوزا . لهى خير مثل لهذه الروح الجديدة .

يوجد في العهد القديم ، كما يقول لنا سبينوزا ، بعض ما هو الهى . ذاك هو بيان الشريعة الاخلاقية الواجبة الاتباع . والانبيااء جميعا على ذلك مجمعون . وهم يرددون جميعا : يجب ان نطيع الله بقلب خالص . أى ان نحقق بأعمالنا العدالة والإيثار . يجب

(١) ليس لم شك ، في ان جميع السجلات عرضة لان يتلفها تطاول العهد وبعث الديدان ولهف التيران وكل ما هو من لبييل ذلك . تلك قوانين طبيعية خلقتها الله . وليست تتخلف آثارها الا بمعجزة . لكنه لا يعد الزمان عقليا . انه كلما أحرق النار مثلا كتابا من كتب الوحي السماوى كان ذلك دليلا على انه ليس من عند الله . لان المعجزة في ذلك انما هى بقاء ذلك الوحي محفوظ ، ولى في كتب أخرى غير ما أخرق ، او في صدور الحفظة . وان ههنا الاعتراض من الفلاسفة انما يكون له خطره لو ان سجلات ذلك الوحي قد زالت بمرتها من الوجود ، وزالت معاله من صدور حفظته .

لكذلك (ان نصيب الله من فوق كل شيء . وان نصيب جيراننا كما نصيب أنفسنا) .

ولننسى ذلك التعليم في العهد القديم حيث يتمثل فيه . ولننظر اليه كما لو كان قدسيا ، لأنه هو نفس تعليم العقل . بيد انه ، في العهد القديم ، علينا الا ندأب وراء شيء آخر . انه لا يحوى شيئا مما يطلب غالبا ، لا علم الالهيات النظرى : ولا علم الطبيعيات .

ولقد توهم أن كل ما يحويه الكتاب المقدس (١) هو جميعه منزه عن الخطأ . لا شيء أدخل من ذلك في باب البطلان ، عند مابينوزا . فلا التوراة المعزوة الى موسى ، ولا السفر المعزوة الى يوشع ، ولا سفر القضاة ، ولا سفر روت ، ولا صمويل ، ولا سفر الملوك ، كتبت بأيدي المؤلفين الذين نسبت اليهم . ولا في التاريخ الذى تعينه النقول الدينية لهذه الكتب .

ان سفر (التوراة) كان ، حسبما ورد فيه هو نفسه ، مسطرا بيد موسى ، ولكن بينما يتكلم عنه سفر التثنية بضمير المتكلم فإن سائر الاسفار تتكلم عنه بضمير الغائب وفي هذا تباين ظاهر .

وايضا يشاهد ان سفر التثنية يحوى قصة موسى ورائه ، وهذا التأكيد الموحى : (لم يات نبي مثله من بعده) .

وفوق ذلك نرى التوراة قد عينت اماكن بأسماء لم توضع لها الا بعد ازمان متطاولة .

وان القصص تعتمد في هذا السفر ، بدون انقطاع ، حتى الى

(١) العهد القديم بجميع اسفاره .

ما بعد وفاة من ادعى أنه مخرجه (١) .
وان هناك لأسبابا مشابهة تثير كذلك شكاً حول صحة أغلب
كتب العهد القديم . أنها جميعاً تشبه أن تكون قد أخرجت متأخراً
جداً عن الوقائع التي ترويها ، وبأسلوب مؤلف واحد . وإن
سبينوزا ليوحى إلينا باسمه : أنه ، على ما يعتقد ، (هيراس) .
ولقد ادعى أن جميع نصوص العهد القديم كانت بينة لا لبس
فيها ، وأنها فيما بينها على انسجام . وذلك دعوى باطلة :
إن كثيراً منها على تناقض فيما بينها . وكثير تافه المذهب .
ومع كل ذلك ، فاللسان العبري لسان فيه كثير من اللبس ،
وحروفه يختلف بعضها عن بعض ، وحروف العطف والظروف لها
معان متعددة . أما الأفعال المضارعة فليس لها الأزمان المستعملة
في اللغات الأخرى . كما أنها خالية من الحركات ، خالية من
الترقيم ، أما المعنى ففاض دائماً ، ودائماً عسير التحديد .
ثم كيف — ونحن نجهل كل شيء عن كتابة التوراة — يمكن أن
نعرف بأي روح كانوا يكتبون ؟ أننا عندما نقرا (أرسطو) أو

(١) يرى أولئك النقاد في هذا كله أدلة تؤكد شكوكهم في أن تكون نسبة تلك
الأسفار إلى موسى عليه السلام صحيحة . واذن ، فلا بد أن تكون تلك الأسفار
قد كتبت يده من جاموا بعده ونسبت إليه . إذ كيف يتأتى على الخصوص أن
تمتد القصص وترتبط حوادثها بأشخاص ووقائع لم توجد إلا بعد موته ثم يكون
هو مخرج ذلك السفر الذي يحوى تلك القصص ؟ هذا ما يراه أولئك النقاد من
جانبهم . أما نحن فلا نرى رقم وجاهة اعتراضهم أن نوافق على ما قالوه دون
نحفل . أن التوراة بشهادة القرآن الكريم كتاب سماوى معترف به فلو قلنا
مع النقاد بوضع بعد موسى عليه السلام لوقعت في أشكال خطيرة ولاعدونا أصلاً
من أصول الأديان . ولكن ورد أيضاً ما يفيد بالنصوص القرآنية تحريف التوراة
وتبديلها . فإذا صح ما أخذه النقاد على التوراة الموجودة الآن فيجب أن ينصب
على الصورة المعروفة المشوهة أو بعبارة أخرى على ما أضيف إلى الأصل من
تحريف وتشويه .

(أوئيد) فانتا نجد أنفسنا في التو واللحظة ، واقفين على مقاسمدهما . نحن نعرف أن أحدهما كان باهو بقصص مره تصوراته ، والآخر بأساطير طريفة لها أحيانا مرام سياسية .

لكن أبة فكرة نأخذ عن الأقاصيص التي نجدتها في العراء القديم ؟ عن قصة شمشون (الذي ، وحيدا وبدون جيش ، يهزل الوفا من الرجال (١) ؟ وعن قضية (إلبيا الذي رفع الى السماء على عربة من نار) (٢) ؟ أيجب أن نرى في ذلك قصصا ذات دمارية تاريخية ؟ أيجب أن نرى فيها شيئا آخر ؟ أساطير ؟ كذبا لخداعة ؟

(١) ليس يخالغ العقل شك في أن تلك القصة تحوى من المبالغة شيئا كثيرا . ومن يرجع بطرقة الى سير الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه يجد مخالفا لا تشوبها شائبة من مثل تلك المبالغات . لم يكن هناك إلا شجعتان كما جرت العادة بأن يكون الشجعتان في نظر العقل . والقرآن الكريم لم يطلب اليهم في أمر ما أن يكونوا أكثر من شجعتان . واقصى ما كلفوا به من ذلك أن تثبت كل جماعة مقاتلة أمام مثلى مدهما . كمثرة أمام عشرين ومائة أمام مئتين . والطريف في قصة شمشون هذا أنه لم يكن من المؤيدين من قبل السماء حتى يقال أن الملائكة تنصره . أنه لم يكن سوى جبار من الجبابرة الشجعان حيك حول حياته قصص الغرام السوالى المجوج الذى يتجلى في ثوب أحط ما يسمع من الأساطير . ومن هنا يحق لنا أن نفخر الفخر الشروع بأن تعاليم الإسلام السليمة لم تراحم على الأرض دينا يستحق البقاء وإنما جاءت في إبان مسيس الحاجة إليها . وإذا كان مندنا ما نأسف له أحيانا من تسرب كثير من تلك الأساطير المسماة عند المحققين بالأساطيليات دسست في شتى نواحي ثقافتنا الدينية فإن من فضل الله علينا أن كتاب الله الذى أنزل على نبيينا صلى الله عليه وسلم سيمقى على الخارح حصا بتأجى العقول السليمة بأبهى ما تزدان به النفس الإنسانية من عقائد ومعارف يضاف اليه كتب السنة المتقاة من اللس والوضع الخيى بفضل رجال الإسلام الخالصين .

(٢) من يرجع الى الأساطير الاغريقية أيام هوميروس وبعض قرون بعده يجد شها واضحا بينها وبين هذه الأساطير الإسرائيلية التي كانت على التقريب معاصرة لها . وفي هذا ما قد يرجع أحد أمرين : فاما أن تكون تلك الأساطير قد تروقلت بين ذئك العالمين ، ولما أن يكون أفق ذلك العصر في معارفه وتصوراته بحيث

ذلك مرده الى مصرفة الروح التي كانت مهيمنة على الكتاب
الذين ألفوا تلك الصحائف . وتلك الروح ، من ذا الذي يعرفها ؟
ومع ذلك فآية ثقة يستحقها كلام الانبياء ؟ انهم ليسوا علماء
انهم فئط قوم وهبوا خيالاً جادا وملكة عجيبة يستشعرون بها ،
اكثر من سواهم ، شريعة الاخلاق وما لها من تقدير . لنصدقهم
عندما يقولون كيف يجب ان ينظم قانون الحياة . اما حينما
يقولون لنا ان العالم قد خلق في ستة ايام او ان يوشع قد اوقف
الشمس فيجب ان نحفظ برأينا .

تتشابه تلك التشابهات من الاساطير التي تدل على طفولة العقل الانساني الى
ذلك ولم يتورع كتبة العهد القديم ان يضيّقوا منها الى جانب الروح .
ولذا الغربة ، والكلب للغة ما زالت تعانيه كثير من المؤلفات الدينية حتى اليوم اما
بمعنى نية واما لحاجات في نفوس اصحابها لا يعلمها الا الله . ومن يقرأ كتاب يدافع
عن المسبب الى الميؤى يجد العجب العجيب ، ولعل من يفتش يجد
عجب منه .

(١) يفرق الفلاسفة بين الانبياء والعلماء بان الانبياء مهمتهم مجرد الدعوة
الى السلوك الاخر وتشريع قوانين لهذا السلوك من املاء فطرتهم . اما العلم وهو
استنباط الحقائق الكونية ، بعد ان كانت مجهولة ، بطريق العقل والمنطق ، ووضع
القوانين لها وبيان التطبيقات عليها ، فذلك شأن العلماء وحدهم . ليس هذا
وأي سينوزا وحده ، ولا رأيا خاصا له ولا شياحه من مفكرى عصر النهضة الذين
فشتوا بنهضتهم العقلية المشبوبة بنار الحق على رجال المسيحية ، انه رأى سبق
القول به لبعض فلاسفة العصر الاسلامي وهم اخوان الصفا منذ عشرة قرون على
التقريب . فقد كانوا يفرقون بين الانبياء والفلاسفة بان تعاليم الانبياء تقليدية
وتعاليم الفلاسفة نظرية ، وبفروق اخرى ليس هذا محلها ... ونحن من جانبنا
نؤكد ان هذا العلم الذي يخفر به الفلاسفة على الانبياء لم يكن يوما من رسائل
النبوة ولا موضع تنايتها . ان واجب الرسالات العليا لم يكن ماديا صرفا كما
هي وجهة العلوم المادية كعلم الطبيعة والكيمياء والفيزياء . ان واجب
الرسالات العليا كان اهم من ذلك بكثير واشمل . كان جهساذا في رسم القوانين
السامية للسلوك الانساني الخير الذي لولاه لما بقيت العلوم وانطمست القلوب ومع

أما عن الطقوس العبرية ، فيجب أن لا نعزو إليها قيمة خاصة . أن الشعب العبراني ليس ، البتة ، (شعب الله المختار) . أنه ليس له مزية ، في ذكاء ، ولا في أخلاق . وأنه يمكن أن يمارس المرء شعائريهم دون أن يصير ، بذلك ، أشرف أو أفضل . وأنه يمكن أن يكون المرء شريفا طيبا دون أن يمارسها . أن تلك القواعد لتلك الطقوس لم يكن لها من غاية إلا أن تأخذ العبرانيين بالنظام الذي كانوا بحاجة إليه .

أما عن المعجزات فإن (سبينوزا) لينكرها بصراحة . أن كل ما يظهر في الطبيعة إنما يظهر بضرورة لا تتخلف . عندما تنبأ أسباب معينة تظهر النتائج التي تترتب عادة على تلك الأسباب . وأن بعض الناس إذا ما اعتقدوا أنهم رأوا خوارق ، فليسر ذلك إلا لأنهم يجهلون الأسباب الحقيقية لتلك الظواهر التي يشاهدونها (١) .

ويضيف (سبينوزا) : أن الفكر الفلسفي الذي نتخلص من العهد القديم متضاربة .

الخراب والدمار . وكفى برسالتهم أنها تمسك بمبدأ كل شيء ونهايته ترمس لكل علم وكل فن كيف يجب أن يبدأ وأن يجب أن ينتهي . وكل بداية لا تخضع لتوجيهها مروق وشلال وكل نهاية لا تحق عند حدودها لا تمسك انزلافا في طريق الهالك ... وبعد هذا ألا يكون عجيبا أن تلقى الإنسانية بكلام العلماء ولا تلقى بآلام الأنبياء ؟ ... وأما شك سبينوزا ومن تابعوه في أخبار الرسالات عن الأمور الفسجية كخلق الأرض في ستة أيام ونحوه فالحق أنه لا أدلة عقلية يمكن أن تقنع الفلاسفة بهذا . غير أنه لا كان ذلك من عالم ما فوق الطبيعة كان الفيصل فيه من هم اسمى طبيعة من جميع الناس وهم الأنبياء . ذلك عالم وهم به أوصل وبه أعلم . ومتى قالوا فقد وجب الإيمان بما قالوا .

(١) يريد سبينوزا رد المعجزات إلى الطبيعة باعتبار أن لكل فيها مسيبيات طبيعية نشأت منه والناس به جاهلون ... وأن ، لو أحيا عيسى عليه السلام أمليه ميئا مائة مرة يموت في كل منها ويحيا لزعم أن سر ذلك أمر طبيعي أيضا وغاية الأمر أن لا أحد يدركه . ومثل هذا الزعم أن صح عنده فلن يصلح أن يقل مسلم .

والله لم يتخذ لنفسه صفة المشرع . أنه لم يفرض على بنى
الإنسان تكاليف لتظهر إرادته . وأنه لا يراقبهم لكي يعاقب هؤلاء
أو يثيب أولئك . أنه لا يفعل إلا ما توجيه ضرورة طبيعته (١) ؟
وأنه لجد مؤكد أن أى أمرى يدرك طبيعة الله فإنه مسيجد ،
فى هذه المعرفة ، ما به ينظم حياته ويصيب السلام الروحى (٢)
ولكن هذا مرده الى سبب آخر جسد مختلف عما توحى
الكنيسة به (٣) .

(١) هذا ، على التقريب ، يكاد يكون اجماعا من الفلاسفة المؤلهين . انهم
لا ينكرون انه انكارا تاما كالفلاسفة الماديين . ولأن الضرورة العقلية تلزم عقولهم
لإعتراف بالعلة الأولى التى نشأ عنها هذا العالم فانهم يجدون انفسهم ملزمين
بالتسليم بما تفرضه الضرورة العقلية . فاما الذين كانوا منهم يحيون فى عهد
وثنية فانهم لم يصغوا هذه العلة بما عى أهل له من صفات الربوبية . انما عندهم
العلة الأولى وكفى . واما الذين عاشوا منهم فى بيئات دينية ذات أمثل سماوى
وسالم دينية متنامية فقد ساءروا الوسط الذى يعيشون فيه وقالوا بالالوهية .
غير أنهم مع ذلك فاربوا بين هذه الألوهية وبين العلة الأولى التى قال بها الفريق
الأول . لأن الآله عندهم له طبيعة عنها تصغر الأشياء بالضرورة دائما وعلى وجه
لا يتغير ولا يتخلف . لا نقض ولا إبرام ولا مفاضلة بين أمرين ولا اختيار أحدهما
على الآخر . اما نحن فنندعوهم الى ضرورة عقلية أخرى مكمل للضرورة السابقة .
ليس العالم ملوما بما لا يحصى من المكائن المتشعبة والتغير والتردد بين الوجود
والعدم ؟ أى دليل لهم ، إذن ، على أن هذا صادر عن محض الضرورة ؟ أمع أن
الأقرب الى العقل والتصور أن يكون من إرادة كاملة ومشئة حرة مصداقها قوله
تعالى : (وربك يخلق ما يشاء ويختار ٥٥) .

(٢) سر هذا فى ملهيب (سبيثوز) أن الإنسان متى آمن بهذا فاته لا بأسى
على حاله ولا يجوز لمصاب لأن كل صغيرة وكبيرة فى الكون ناشئة من الطبيعة الإلهية
بقضاء لا مرد له .

(٣) يعنى أن السلام الروحى هنا عند سبيثوزا ناشئ من عقيدة الرء فى
التشاء والتقدير الذى يصدر عن الآله كصدور المطول من علته دون أن يعتقد الرء
أن وراثة الها مشرعا محاسبا مرافيا يتهدده بالعقاب ويفر به بالشواب ويريد هذا
ولا يريد ذلك ويؤثر هذا على ذلك . وسبيثوزا هنا ومعهم كثيرون من الفلاسفة يرون =

ان مثل تلك الملاحظات لتبدو جارحة للمبتدئين المسيحيين واليهود المسحورين بالمأثور . انهم يعدون (مسبينوزا) زنديقا وهلجنا . ولكن تلك الآراء لم تكن فى شق طريقها الى النفوس بالنسبة لتفتت او تقتصر .

انها لتظهر من جديد وتشتد حدتها عند اتباع بايل ، واتباع فولتير ، واتباع ديدرو ، واتباع دولباخ ، والانسيكلوبيديين الزنادقة .

وانها خسارة كبيرة للفلسفة المدرسية ان تؤسس قواعد الاخلاق وان ينادى بها (١) .

ان المبدأ اليهودى - المسيحى لن يكون له معنى مالم يسلم بصحة بعض الكتب وبعض الأدلة . لكن هل هذه الكتب وهذه الأدلة لها ما يعزى اليها من قيمة ؟

لقد اصبحت هذه المسألة موضوع جدل ملذاك (٢) فصاعدا . وبدا بدا الشك يعمل عمله .

السبب الثانى تناقض الفلسفة المشيدة على الدين :

انه لم يكن المبدأ اليهودى - المسيحى ، فحسب ، هو الذى تعرض ، فى ذلك العهد لحملة قاسية . بل ان البناء الذى شيدته

= فى نظريتهم سبيلا للسعادة اولى مما جاء فى التعاليم اليهودية - المسيحية الملبوءة بالتشريع والتكاليف والتهديد بالوعيد للعصاة مما هو من عوامل النسيان اكثر منه من عوامل السعادة . وقد تقدم هذا الراى للفيلسوف الاغريقى (ابيقور) مصحوبا بالرد عليه .

(١) الفلسفة المدرسية هى فلسفة الكتيبة فى المصور الوسيطة وهى ترى ان من الخسارة تغطى النصوص الدينية الاخلاقية الموحى بها من عند الله ، وتأسيس قواعد للاخلاق من عمل العقل البشرى .

(٢) مذ ذاك : اى مذ بدأ النسيان فى القرن ١٧ م يهاجمون من طريق العقل نصوص العهد القديم والعهد الجديد لبيان ما فيهما من تناقضات يابها العقل .

الفلسفة ، في الوقت المناسب ، على قواعد الدين قد بدأ بنجاحه يتصدع .

ان قاعدة البناء هي الجزم بالله خالق والايمان بعنايته . وهذا الاله ، كما يقال ، لانتهائى الذكاء ، لانتهائى الرحمة ، لانتهائى القدوة . آله يفرض على الناس سلوكا خاصا . انه سيحكم عليهم بها لاهليتهم وعدم اهليتهم لثواب .

اهله قواعد يطبقها العقل ؟ اهله قواعد يمكن ان يدافع العقل عنها ؟ .

ان أحد أتباع مينوza يفسح ذلك موضع الشك . وجميع الانسيكلوبيديين يضربون معه على هذا الوتر . اننا لنجد أنفسنا جد مرغمين على ان نؤكد ان الشر يقيم في هذا العالم . شر ميتافيزيقى (١) كالنقص الخلقى في الخليفة .

وشر فيزيقى (٢) يشمل الآلام على جميع ضروبها . وشر أدبي (٣) هو الخطيئة والأجرام .

وهذا الشر الذى فى العالم ليس وجوده فيه على جهة الزمرة والشذوذ . انه موفور . انه منشور فى كل مكان حيث الضمير

(١) مينافيزيقى : لانه صادر عن قوة (ما فوق الطبيعة) فمن ولد منقوص الخلق فى عقله او جسمه فان الشر الذى اصابه ليس بيد احد ولا بسبب طبعه تحت حسنا . نسبة الى (الميتافيزيكا) اى ما فوق الطبيعة .

(٢) فيزيقى : اى طبيعى نسبة الى (الفيزيكا) اى عالم الطبيعة كالام القتل والمرض والضرب والجروح والامانات وسواها .

(٣) شر أدبي : اى سببه عدم مراعاة قوانين السلوك . وهو (الشر الاخلاقى) وتعاليم الاخلاق لا تسمى سواء فورا . لان النقص فى الخلقة ومختلف الآلام قد تصيب غير الناس وتخطى افرادهم .

لا يبدو برهما (١) قد طعم على دوحة الحياة .

اليسنت الأرض أشبه شيء بمقبرة فسيحة الأرجاء ؟

اليسنت الانواع النباتية من الحيوان تعيش على حمصا
النبات ؟

كانت الانواع المفترسة تستطيع البقاء لولا عدوانها المستمر
على الانواع النباتية من الحيوان ، وعلى ما تستضعفه من أفراد
نوعها المفترس ؟

كيف يمكن أن يوفق بين أعمال كهسذه وبين العناية الإلهية
المنروضة (٧) .

ان الفلسفة الالهية الدينية تتخلص من هذه الورطة باخذساده
على مسألة (الخطيئة الأصلية) . ان الانسان قد برىء طسا وفي

(١) ما اصفر البرعم بالنسبة الى الشجرة . وهكذا أمر الضمير الذي هو
موجى الخير في محيط الاتسالية ، والذي هو خيط النور الوحيد في محيطها الزاخر
بالشرور . انه في نظر اولئك الفلاسفة لا يبدو منيت غصن صغير في جنب دوحة
هائلة . والآن ، ما قيمة مثل هذا الضمير الخير وسط عالم طافح بالشرور ؟

(٢) يبدو من هذا ان الفلاسفة يريدون من العناية الإلهية عناية برائق
اعوامهم لا على ما اراد صاحبها سبحانه . ولذا كانت العناية معناها ان لا يبدو
قوى على ضعيف وان لا يمس الالم كائنسا حيا نأى نوع من العوالم يتحرر ذاك
العالم ؟ أين الالم الذى لولاه لا عرف للذة طعم ؟ والظلم الذى لولاه لا كان للعدل
قيمة ؟ والواقع ان الخير ما كان يكون غيرا لولا الشر الذى يقابله .

أتران تام في عالم خال من الشرور ولكن الانسان قارف الخطيئة (١).
ولأنه قارف الخطيئة صار معاقبا . ولأنه صار معاقبا ملأ العالم
بالشرور .

لكن هل يمكن العقل أن يقتنع بمثل تلك التأكيدات ؟

ما الراي ، أولا ، في ألم الحيوان ؟ أنا مثلا أضرب كلبا ،
انه يعوى من الألم . وإذا كان يتألم فهل يجب أن يقال انه انحلر
من صليب أبيه الأول الذي أكل هو أيضا من طعام محرم ؟ أم هل
يجب أن يعد معاقبا من أجل غلطة آدم مع أنه لم يكن للكلاب في
هذا شأن يذكر ، وهذا ظلم بالغ حد القسوة ؟ أيمكن أن يسلم
بأنه لا يتألم وأنه ، على منهج ديكارت ، وخلافا للمعقول ، انما
يصادر عن مجرد عمل ميكانيكي ؟

ومن ناحية أخرى ماذا يقال عن آلام الإنسانية ؟
يقول بسكال : « لا شيء يزحم العقل الانساني بالآلم كعقيدة
المنطقية الأصلية . وانه ليبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب
انسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أربعة آلاف
سنة (١) » . وكما يبدو غريبا أن يحكم على طفل بالآلم من أجل
خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ، ولم يكن قد غمس فيها
اصبعه بأية وسيلة ، بل لم يعرف عنها شيئا الا من التاريخ ، وبعد
زمن من حياته .

(١) أي خطيئة آدم بتخطيه امر ربه واكله من الشجرة . والتعاليم اليهودية
للمسيحية تقيم لها ضجة وتجعل منها عقيدة أصلية تبنى عليها نروع هامة . أما
هنا في الاسلام فلم تكن أكثر من زلة تذكر للمجرة والخطية . وعبرة المسيحية منها
هنا متناخضة في نفسها . إذ كيف يكون قد برى طيبا وفي أتران تام وفي عالم خال
من الشرور لم هو في نفس الحين يغالو الخطيئة ؟ انها كما قلنا ليست أكثر من
زلة مفقورة من رب رحيم .

(٢) هذا تمثيل معناه طول اللذة .

وانه لحق ان تحليل النسر بالخطيئة الأصلية ، لمن يتمسك
بمنطقه ، إنما هو من الغروض المتعلّوة .
وانها لنهاية لا يمكن تجاهلها ، كلما فكرنا أكثر في طبيعة هذه
الخطيئة نفسها :

لكن يكون المرء مسئولاً ، ومعاقباً بالعدل ، يجب ان يكون المرء
حراً في مقاصده . وبدون ذلك فليس ثم مكان للأهلية بالمغضية ،
ولا لا سقوط بالاثم .

والكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وبين العلم
الأبدي الذي لا يتبدل بما كان وما سيكون . ولنفرض أن آدم كان
حراً في أن يخطيء أو لا يخطيء . أكان يمكن أن يعلم الله أنه سوف
يخطيء اذا كان لا يمكن أن يعلم ذلك من قبل ؟ (١) .

أكان يمكن أن يعلم الله ، قبل أن يخلق هذا العالم ، ما سوف
يكون عليه هذا العالم الذي كان يتنبأ لتحقيقه (٢) ؟

ثم لنفرض ، على العكس ، أن الله كان بحال يعلم فيها بخطيئة

(١) أي بسبب كونه حر الإرادة وكون العمل مردداً بين الوقوع وعدمه .
أي فالعلم ذو وجه واحد بحالة واحدة ، وأما الإرادة التي توقع المعلوم فانها ذات
وجهين تستطيع الإتيان وتستطيع عدمه وفي هذا تناقض . ولسنا ندرى لماذا يحتم
أولئك الفلاسفة تناقض العلم الأزلي وحرية العبد ؟ أن تلك الحرية لا نعلم استمداداً
وصلاحية للعمل ولعدمه . فلماذا لا يتعلق علم الله بأن العبد سيعمل عن عمل
كلما إلى سواء في حين أنه كان في الأصل وبدون مراعاة هذا التعلق يمكنه أن يختار
ما فعل منه ويعمل مما اختاره ؟

(٢) وردنا على هذا أن عدم التحقق بالفعل لا يناقض العلم بأنه سيتحقق
على مقتضى العلم ، أن العلم قديم ، كما أن الإرادة قديمة . ومنذ كانت الإرادة
السابقة بإبراره على حسب المثبته كان العلم متعلقاً بذلك . فلماذا لا يعلمه
ويطمح ما سيكون عليه قبل أن يكون ؟

آدم في المستقبل ، انه حينئذ كان يعلم انه معطيه الطبيعة التي فرضها (١) عليه ، فان آدم كان اذن مجبرا على الخطيئة .

واذن فلماذا اعطاه الطبيعة التي جعلت من المحتوم وقوع الخطيئة وجميع الشرور التي تتبعها .

وكيف يمكن ان كان يستطيع ان لا يخلق اى عالم ولكنه خلق واحدا ، في حين انه يعلم ان ذلك العالم سوف يكون مسرحا لكل الآثام والالام ، خيار الناس فيه نزر وشرارهم اكثرية ساحقة ؟

ويجب ان لا يقال ان الله كان غير قادر على الكف عن خلفه ، او على ايجاد عالم افضل منه ، لان الله تام القدرة .

كما يجب ان لا يقال ان الامور كانت تكون اقل كمالا ، لو انه امتنع عن خلق العالم ، لانه هو بذاته الكمال المطلق ، وبوجوده كان الكمال المطلق محقق الوجود (٢) .

ولا يقال انه تعالى انما صنع ما صنع ليختبر خلائفه ، لانه تعالى ، وهو بكل شيء محيط ، كان يعلم من قبل ، ما سوف تعمل خليقته في كل لحظة من لحات حياتها ، فلا حاجة به الى

(١) هذا اذا سلمنا انه فرض عليه طبيعة خاصة لا اثر فيها لاختيار آدم .
لما اذا كانت الطبيعة التي حياه الله بها حرة في ان تعمل وان لا تعمل فان تعلق علم الله بها لن يؤدي الى هذا الجبر .

(٢) كل هذا كان يتضح لو اتنا استعلمنا ان تكشف حقائق عالم الازادة وتمحص الشرور والخيرات ونعرف ايها خير للعالم وايها شر . او بمقارنة اخرى لو ان علمنا واندرنا كان من النفاذ بحيث يعلم على علم صانع العالم جل وعلا عما يقول الفرويون .

اختبار (١) .

وفي تلك المشكلات راح فلاسفة الانبياء في القرن ١٧ م
وخطون في لجج اهوائم . وكلما واحوا يحاولون التخلص من تلك
المشاكل نجأوا الى التعسفات ، وكلما لجأوا الى التعسفات ، كفر
بعضهم بعضا .

لم آل الامر الى ان يساهموا في عدم نفس الحجج الدينية
التي يبدو ان الاخلاق الدينية تستند اليها .

ولقد امعنوا في هدمها امعانا جعل بعض العقول لم تقتنع بان
تضع موضع الشك ، قواعد الاخلاق الدينية . لذلك أعلن
بطلانها بأسم العقل نفسه الذي تنتسب اليه .

ولنأمل ، في هذا المقام أولا ، الاحكام التي يصدرها سبينوزا
على فكرة العناية الالهية .

لم من بعد ذلك ، تلك التي يصدرها اتباع لامنري ، واتباع
ديدرو ، وشيعة دولباخ .

(١) اما مسألة الاختبار هذه فقد وردت أيضا في النصوص الدينية
الاسلامية وهي التي يعبر عنها كثيرا في القرآن الكريم بالابتلاء . والحق انها لو
اخذت على ظاهرها لكان امتراض الفلاسفة واردا عليها . واذن ، فليس المراد
بالاختبار والابتلاء علم ما لم يكن معلوما . لاستحالة الجهل عليه تعالى . وعلى
هذا يضمن ان يكون المراد بالابتلاء والامتحان اخذ الصمد بقدر من تلوي الخطوب
ليتم له بذلك نوع من المرونة على تحملها فلذا ما ماناها وهو معرض لها دائما
في هذه الحياة ماناها بجلد وصبر واتزان ولبات على الايمان بالله لتكون النتيجة
النهائية ان يصبر فوزا ، ولن يجزع هزيمة وهلاك . وفي هذا ما يشبه
الامتحان تماما (ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس
والتمرات وبشر الصابرين) . اما ما يعمد اليه بعض المفسرين بان المراد
بالامتحان اظهار امر المتحن امام الخلاق لتشهد عليه فيعرض عليه ايضا بان
الله يكون ، اذن ، محتاجا الي من يشهد له او يبرر عدالته ، وهو غنى سبحانه
من كل هذا .

لقد احتفظ (مسينوزا) باسم الجلالة (الله) كما هو معروف .

بيد ان الله (مسينوزا) ليس بينه وبين (الله) ، بلسان المسيحية الدينى ، من صلة الا فى مجرد الاسم : ان هذا الله لا يتبع فى الحقيقة ، فى اعماله ، اية غاية اخلاقية او شعورية . انه لا يعمل شيئا من اجل غاية . انه يصدر فى كل ما يصدر عنه بضرورة طبيعته كما يحوى المثلث ماله من خواص . انه الطبيعة بذاته والكون بذاته اما ان يفرض عكس ذلك ، فان ذلك كما بقول (مسينوزا) يسلب الكمالات الالهية : لانه اذا كان الله يصدر من اجل غاية ، فان معنى ذلك ان يشتهى ، ضرورة ، ما هو بحاجة اليه . انه لا يكون ، حينئذ ، لا نهائيا ولا كاملا ، وانها لعقيدة مضحكة ، بكل معنى الكلمة (١) .

وبعض الانسيكلوبيديين يذهبون فى الإنكار الى ابعاد حد . انهم يدعوننا حتى الى حذف اسم (الله) نفسه (٢) . وفى هذا

(١) سبق ارسطو بذلك مسينوزا وحاول أن يثبى من الله كل ذكر فى ذاته وفى صفاته وغير ارسطو من الفلاسفة المؤلهين كثيرون عرف لهم مثل هذا الصنيع . وكاد المعتزلة لحصرهم على وحدانية الله ان يكونوا من الداعيين هذا الملعب ووجه جميع القائلين بهذا هى المبالغة فى تزويه الله عن ان يكون له مثل صفات الحوادث . وهذا ما يعمده مسينوزا عقيدة مضحكة .

١٢١ ذلك ضرب من هوس لفلسفة عصر النهضة فى الغرب اغراه به ضعف تعاليم الكنيسة وتجاهلها فى كثير من مواقفها عن المنطق وامراضها من ضروريات العقل . ولعل دولباخ لو تأمل منبج الاسلام الحق لوجده يقدم اليه تأليها معقولا لا تشويه التناقضات كما شابت كثيرا فكرة التأله : الوسيط المسيحى ، حيث يكون الله مرة بشرا يعشى بين الناس ومرة من اقاليم ثلاثة ذات حقائق مستقلة عند العقل ومرة من عنصرين لاهوتى وناسوتى . وهكذا مما اطلع أولئك المتوسمين فى التمسدى على محاربة الدين أين كان وكيفما كان .

يقول دولباخ : أن عقيدة الله المأثورة ، نسيج من المتناقضات .
 أن فكرة الله هي الضلالة المشتركة للنوع الانساني . أى انه طيب
 ذلك الذى يحتدم غضبا بلا انقطاع ؟ الاله التام القدره رعو ارد
 الدهر ، لا يستطيع تنجيز ما يرسم من مقاصد ؟ الاله الذى يمتص
 النظام وهو ابد الدهر ، لا يستطيع ان يمسك بزمامه ؟ الاله
 العادل الذى يرضى لعباده الأبرياء أن يكابدوا مظالم لا منجلىه ؟
 أى موجود شامل العلم ذلك الذى يجسد نفسه مقطرا الى أن
 يحتر خلائقه ؟ أى موجود كامل القدرة ذلك الذى لا يستطيع ان
 يفيض على مصنوعاته الكمال الذى يريد أن تكون علمه لا أى
 موجود متحل بكل صفة من خواص الألوهية ذلك الذى يسلك
 دائما مسلك البشر ؟ أى موجود ذلك الذى يتسل على كل شيء
 ولا ينتجج فى شيء ؟ والذى يعمل دائما بطريقة لا تليق بمكانه (١) ؟
 وأنه يؤكد ان هناك أشياء تفوت قوانا . ومع ذلك فلا شيء سوى
 المادة ؛ تلك المادة التى تنتج ما تنتج دون غاية ودون شعور ؛

والآن نسأل (دولباخ) سؤالا ما نطرح عليه جوابا : اذا كان حال الإنسانية اليوم
 ملي ما برى واكثرهم لا يعبد الله الا خوفا او طمعا فكيف يكون حالها اذا ما حذف
 اسمه تعالى كما يدعو اليه (دولباخ) أيمكن ان يبقى هذا العالم ثوبا واحدا
 دون أن يقضى عليه بالحرب الشامل ؟

(١) يريد (دولباخ) بهذا ان يظهر التناقض بين ما تدعيه تعاليم المسيحية
 من كالات وبين ما يشاهد في الكون من مظاهر لا يمكن ان تتفق وتلك الدعاوى
 الدينية . ان الكون في نظر دولباخ مليء بالظلم والشرور ومظاهر البغي
 والعدوان والفساد الخلقى . فلذا كان انه يفيض ذلك كله وهو قادر على منعه
 فلماذا لا يمنعه ؟ أليق هذا مع ما استندته اليه تعاليم المسيحية من مكانة نجل
 من الادراك ؟ وقد قدمنا في الرد على مثل هذا ان حكمتنا وعلمنا اتصر من ان
 يطاولا علمه تعالى وحكمته وأن يصاندوا في خلقه ونظامه . ومن هنا لا يمكن
 موافقة (دولباخ) وأشيائه على أن ذلك متاف لكأنه تعالى من الحكمة والعظمة
 اللانهائية .

بل بنوع من الاختمار والتفاعل (١) .

ويجب أيضا ان نتأمل رأى أولئك الفلاسفة أنفسهم في مسألة القضاء والقدر . ان رأيهم هنا ليس باقل تأكيدا منه فيما سلف . ان الناس ليظنون انفسهم أحرارا . وانهم ، كما يقول (سبينوزا) ليطعمون وغيونهم مفتوحة . ان الانسان ليس ، البتة ، دولة في داخل الدولة . انه ليس مركزا للكون ، كما تصوره له سلاحيته . انه ليس خليفة ذات امتياز خاص . ان كل ما يحدث ليس الا نتيجة ضرورية للطبيعة الالهية . وكل ما يتحرك انما يتحرك بحسب ما هو كائن ، مستصحبيا سببه الاضطرابي الخاص به . كيف يمكن ان يتحقق اتجاه بحسب أمر لا يمكن ان يكون (٢) . ومن المؤكد ، أننا مجبولون على ان ننسب لانفسنا حرية فاعلة . وما ذاك الا لاننا ضحايا خدعة . ولنفرض حجرا مقدوبا في

(١) الاختمار والتفاعل ظاهرتان تجلي عملهما وفاقت آثارهما في الطبيعة والكسبية منذ عصور ، وبشكل منتظم واضح في عصر النهضة الحديثة . وكان في ذلك ما شجع علماء المادة والفلاسفة الماديين على الثورة كثير من الشكوك وعرض كثير من الدعاوى العريضة التي أضخمها على الاطلاق ادعائهم رجوع الكون كله الى أصل مادي .

(٢) اي كيف يمكن ان يكون للانسان اتجاه حر مختار في سلوكه ؟ هذا لا يكون الا اذا فرض حرا ، وفرضه حبرا أمر لا يمكن ان يكون . وكلام (سبينوزا) هنا في (الجبرية) واضح لا لبس فيه . انه لم يسر فيه على طريقة الأصول الدينية كما هو صنيع الجبريين القدماء الذين تغادوا القول بحرية العبد لاستخدامها بشمول إفرته تعالى وارادته ، دون ان يناقشوا موضوع الطبيعة الانسانية نفسها كما هو صريح (سبينوزا) . واذا كان هو قد بنى الجبرية على أساس ميتافيزيقي أيضا ، فان (دولباخ) المادي العريق سيأتي له كلام في الجبرية المادية . وبذا يتحصل لنا ثلاثة اتجاهات في مذاهب الجبرية : الاتجاه الديني - الاتجاه الفلسفي الميتافيزيقي - الاتجاه المادي .

القضاء بيد طفل . ولنفرض أن ذلك الحجر يمس بمنزلة . وأنه يجب أن يتحرك ، وأنه يجهل اليد التي دفعته . أنه سيختل أنه الفاعل لحركته . وما نحن في كل أعمالنا سوى هذا الحجر . أنه يخلل الينا أننا نعمل أعمالنا من تلقاء أنفسنا . هذا صحيح من بعض الوجوه . أنه لصحيح ، حقا ، أننا نعتزم العمل . أن ذلك انما هو لأننا نحن الذين نقوم بالعمل . ولكن هل نحن الذين صنعنا أنفسنا على ما هي عليه ؟

نحن نجد ، من قبل ، عند (دولباخ) النظريات التي احدثت فيما بعد . كل منا يعمل ما يعمل بسبب :

١ - مؤثرات غريزية تفاعلها يطبع نفسه بما يفسر أعماله عندما يوجد في الحياة .

٢ - أحوال كثيرة تحفه حيث يوجد : كالبيئة الطبيعية . والبيئة الاجتماعية .

ان فلانا اذن فاضل لأنه أتبع له حظ طيب (١) في حياته . وسواه شريك لأنه ضحية حظ سيء . اذن لا أهلية ، ولا سقوط . يوجد ، فقط ، اناس أولو خلقية عالية كما توجد نساء ذوات جمال ، واناس ذوو خلقية مسافلة كما يوجد نساء قبيحات الوجوه . وليس ذنب فريق منهم اكبر من ذنب الفريق الآخر .

(١) حظ طيب : أي من المؤثرات الغريزية ، ومؤثرات البيئة الطبيعية الخ . ومن أصاب من هذه حظا طيبا كان ذا خلقية عالية بالضرورة لا بالاختيار . كما أن من أصاب من ذلك حظا سيئا ليث من آياله غرائز سيئة أو يولد في مناخ رديء أو بيئة اجتماعية متحطة فإن أخلاقه ستكون بالضرورة أخلاقا سيئة . وفي هذه النظرية ما يعرف بنظرية (الجود) أي عدم قابلية الأخلاق للتغير : وهي النظرية التي قال بها (شوبنهاور) صراحة في مقدمته الأخلاقية الشهيرة . وقد سبق الجميع في هذا الحق الأخلاق . ان مسكوبه . يد أن هذا الأخير انما يقول بها في بعض التماس لا في جميعهم .

ثم ما الرأى فى مسألة خلود الروح ؟

ان (سبينوزا) لىتمسك بأن فىنا شيئا خالدا . ولكنه فقط الجانب الروحى منا : العقل والعلم . يعنى الجانب الغير الشخصى فىنا (١) . كل ما يكون شخصيتنا يقنى .

ان هذا النمط من الفلسفة قد تحددت معالمه خلال القرن ١٨ م . ومهما بدا (قولتر) مؤمنا بفكرة وجود الله فانه كان مع ذلك يأنف (٢) من ان يعتقد بخلود الروح .

اما (دولباخ) فيتخذ طريقة اخرى ابرز طابعها . انه يرى ان الاعتقاد فى خلود الروح كان شؤما . فقد حمل الانسانية على ان تهمل فى اصلاح هذا العالم بناء على انه سوف يكون هنالك عالم آخر سيكون فيه كل شيء على ما يرام (٣) . انه ، اذن ، يلفت الانسان عما كان يجب ان يكون شغله الشاغل .

(١) الغير الشخصى : أى الذى هو عام مشترك لا ينفرد به شخص دون آخر ، وليس من مشخصات الفرد .

(٢) يأنف كلمة تبدو فريية . لان الاعتقاد بخلود الروح اذا لم يكن متربا جدا فانه على الأقل لا يبدو للاستمئال والاستصغار . ولكن ما سر هذه الانفة من القول بخلود الروح ، منسب مفكر يعترف بالالوهية ؟ سر ذلك ، ولا شك ان اولئك الفلاسفة كانوا يجدون دليل وجود الصانع دليلا لا يمكن ان يجابه فلم يستطيعوا ان يقبلوه . اما خلود الروح فليس عندهم ضرورة عقلية ، وانما عصبه التصوص الدينية التى لم تقنهم يوما ما ، فى جدالهم رجال المسيحية . وهم يعتقدون ان اكثر تعاليمها غلو فى الاعتقاد لا ضرورة له ، وان التقليد فيه لا يلىق بفيلسوف .

(٣) حقا ان (دولباخ) هنا يبدو فى جرائه فيلسوفا . لا ينقيد بأى قيد . لكنه لا يبدو فيلسوفا حقا اذ يرمى بالقول متسرعا دون تفكير . ولنسأله ، أولا ، ما الذى حمل الانسانية على ان تعتقد هذا الاعتقاد الذى يمدد شؤما ؟ اكان الدافع اليه بطر الانسانية وإشهرها وجهها للبلى والفساد ؟ أم ان الدافع اليه ..

على أن ما قد قيل في هذا الموضوع ؟ ينسب المشكلة الجندرية :
أن شيئا واحدا سيكون مثار اهتمامنا : ذلك أن نجد أنه من
في عالم آخر تصاحبنا فيه ذكرى ما كنا قد عملنا في هذا العالم .
ويدون ذلك لن يكون في حيز الامكان عقوبة ولا مثوبة .

لنفرض انسانا يتألم ، أيمن أن يعتقد نفسه معاقبا إذا كان
لا يتذكر ما قد كان منه من جرم ؟ أو أن انسانا يحس بسعادة ،
أيمن أن يعتقد نفسه مثوبا إذا كان لا يتذكر ما قد قدم من
الصلاحات ؟

وأيضا في حياة أخرى ، هل سأكون أنا هي أنا نفسي إذا كنت
لا أتذكر وقائع هذه الحياة الحاضرة ؟ كيف أعرف نفسي هناك
إذا كنت لا أذكر شيئا ؟ وكيف ، بغير ذاكرة ، أستطيع أن أعرف
أولئك الذين كنت عرفتهم ، أو الذين كنت أحببتهم ؟

إن المسألة التي تهمل الأخلاق ليست هي الخلود أي خلود
كان . أنها على الخصوص خلود الذكرى . لكن ما رأى التجربة ؟

نزعة خيرة من التعقل والتدبر تحاول تقرير أساس خالد للمدالة التي تثيرها
ما يميز الناس وجودها على الأرض ؟ ثم ليس في ذلك الاعتقاد أعظم حافز على
الفضائل وأبلغ واعظ يدعو إلى الاستقامة وحسن المعاملة بين الناس ؟ وماذا
كان مدبر العالم ينتهي إليه في هذه الحياة لو أن الإنسانية كلها أخطأها التوفيق
فلم تدرك بهذا المبدأ لا من طريق الفلسفة العقلية السليمة ، ولا من طريق الأدیان ؟
يوم لا يؤمن امرؤ إلا بأن المبدأ والمصير هو في هذه الدار وفي عمرة هذا العالم
الماضي ؟ أكان يتسامح أحد لاحد في حق وان كان كلمة يزيد عليه بها ؟ بل أكان
يسمع أحد لاحد بأن يتألم مناله من حق ؟ وأيم الله لو أن اختيار العالم في أي
زمان ومكان يتسوا من الآخرة كما يتسوا الكفار من أصحاب القيور ، وبدأ لهم
أن ليس وراء هذه الدار من حياة لحاول كل منهم أن يفنى جميع من في الأرض
ليفرز عو بالبقاء وحده . وماذا ، إذن ، سيجعله يبقى على معام الخير في
نفسه ويبقى لباسا رداء الفضيلة ما دام أن هذه الفضيلة لن تكون له إلا بيننا
لا عوشر له ، وتحلوة لا ربيع وروادها ؟

ان الذاكرة مرتبطة أوثق ارتباط بحياة البدن . انها لتضعف عند الشيخوخة . وانها لتختفى في بعض احوال المرض . ايجب ان يعتقد انها تبقى بعد انحلال البدن ؟ ايجب ان يعتقد ان الموت يردها على اولئك الذين كانوا قد فقدوها من قبل (١) ؟

ان هذه الشكوك نفسها لتتدفق حول مسألة الضمير الأخلاقي . اهو ، حقا ، في داخلنا ، صوت الله ؟

(١) خلاصة كلام الفلاسفة في هذا اليراد الذي يعتبرونه مشكلة لا حل لها، هي أنهم يرون أن مسألة الخلود في نفسها غير ممكنة لعدة أمور بديهية :

اولا - ان هذا الخلود لا قيمة له ما لم يستصحب (الذكرى) أى تذكر المرء حياته الاولى وملابسها وشخصيته التى كان يمارس بها تلك الحياة الاولى . وان يكون على يقين من ان شخصه في الأخرى هو نفس شخصه في الحياة الاولى .

وثانيا - ان يشعر بأن العذاب الذى يحل به في الآخرة هو من أجل ذنوبه التى اقترعها في الدنيا ، وان ثوابه الذى ينعم به فيها هو أيضا من أجل أعماله الخير- في الدنيا . وبدون ذلك الشعور لن يكون لذلك العذاب ولا لذلك النعيم معنى .

ثالثا - يجزم العقل بالتجربة ان هذه (الذكرى) غير ممكنة . لان التذكر حين يسلمة الذاكرة التى هي مرهونة بسلامة البنية الطبيعية فاذا ما أصيبت البنية الطبيعية ولو بصدمة شديدة فان الذاكرة تزول .

رابعا - اذا كانت هذه الذاكرة تزول حتى بسبب صدمة فكيف يمكن بقاؤها بعد الموت الذى هو انحلال تام للأعضاء ؟

هذا هو ايضا كلام الفلاسفة . وجوابه ان ذلك مسلم لو فرضى ان ليس هناك الها قادرا على ان يجمع ما تفرق من شمل البدن الميت ، وان بعيد اليسه (الذكرى) ، وهو ما ينفل عنه الفلاسفة دائما ، ولا ينفل عنه العارلون .

انه منذ نهاية القرن الـ ١٧ م أخذ (لوك) متبعاً طريق
(مونتيني) يسجل ، بفضل ، ضروب الاختلاف بين الضمائر ،
حسبما كان يكشف عن غوامضها قصص السائحين وتقارير البحوث
التبشيرية .

وفي القرن الـ ١٨ م أخذ الناس يقرأون بدهشة رسائل
مسيحات (كولك) و (بوجنفيل) : ان ما يعتبره المتحضرون
الغريبيون خيراً او شراً ، ليس هو كذلك عند البدائيين الأمريكيين
وسكان الاوقيانوسية الذين يرون مخلصين غير ما يرى متحضرو
الغرب .

ولنقرأ من مؤلفات (ديلرو) سفره المعروف (تكملة رحالة
بوجنفيل) : اذا كان الله يوحى الى الناس ما هو خير وما هو
شر ، من طريق صوت الضمير فلماذا يوحى الى بعض الناس بان
نوعاً من السلوك امر واجب ، والى آخرين بأنه من قبيل المباح
والى سواهم بأنه اثم ؟

ان رجلاً ممن يرون تعدد الزوجات لا يحمر خجلاً من تحقيق
ذلك التعدد .

ان الزنحية لا تخجل من مريها .

ان رجلاً من سكان جزر (تايى) لا يستشعر من الخجل
شيئاً عندما يأتى العمل الجنسى امام الجماعة التى ترشده دينياً
الى ما ينبغي أن يعمل .

حقاً ، ان المبادئ الميتافيزيقية التى عليها تقوم الاخلاق
الالهية الماثورة لم يكن شيء أبعد منها عن الطابع العقلى .

ان فلاسفة القرن الـ ١٨ م لم يذهبوا ، مع ذلك ، الى حد
اعلان بطلانها . فكثيرون من بينهم قد وقفوا موقفاً أكثر اعتدالاً .

على أن مذهبهم في ذلك ، رقم اعتدالهم ، ليس أقل تهديما بالنسبة
للأخلاق الإلهية اليهودية - المسيحية (١) :

ان فلسفة ميتافيزيقية الهية كهذه تدعى لنفسها أساسا من
العقل ، كما ان الفلسفة الميتافيزيقية الألحادية لا تدعى غير ذلك .
لكن هل الفلاسفة الدينيون واضدادهم الملاحدة قد ترووا
جيذا ؟

انهم يعتقدون جميعا لانفسهم ، لا فرق بين هؤلاء وأولئك ،
انهم على مكانة تمكنهم من البرهنة على أن مبادئهم لها قيمتها التي
لا جدال فيها . اليس ذلك ، من الطرفين ، سداجة ظاهرة : انه
لا المذهب التأليهي ، ولا المذهب الألحادي بقابل للبرهنة .

(١) توضح هذا ان بعض فلاسفة القرن ١٨ م لم يصرحوا بطلان المبادئ
اليهودية - المسيحية في الاخلاق ، بل اوصوا بالإبقاء عليها لفائدتها في مجرى
الحياة العامة . ولكنهم عندما ناقشوا أسسها من الناحية العقلية أصدروا عليها
حكمًا قاسيا . ولعل خير مثال لذلك هو صنيع (كانت) اكبر فلاسفة ذلك
القرن ، فانه دعا الى الإبقاء على العقائد الدينية المسيحية الكبرى باعتبار انها
لا تنافي الضمير . ولكنه قرر من ناحية أخرى انها ليس لها أى دليل يمكن أن
يدعى انه عقلى . ولقد سوى (كانت) في هذا الحكم بينهما وبين جميع القضايا
الميتافيزيقية سواء اكانت دينية ام الحادية وثنية . فجميع ما شاد الفلاسفة
من ميتافيزيقيات من عهد سقراط والفلطون حتى عهد (كانت) انما كانت
بحججهم العقلية عليه محقق محاولات لا صحة لشئ منها على النقد الصحيح ،
لان عالم الميتافيزيقا غير قابل للبرهنة العقلية بحال . واذا كان هذا شأن حجج
أساطين الفلاسفة في هذا الموضوع فمن باب أولى حجج رجال الدين . ان العقل
النظري ، في نظر (كانت) ، يستطيع أن يخطو خطوة واحدة فيما وراء الطبيعة .
لانه يستمد قضاياه وبراهينه من عالم الطبيعة الذي لا صلة بينه وبين عالم
ما بعد الطبيعة .

وان هذه الفكرة قد صارت في القرن ال ١٩ م ركنا من الأركان الأساسية للفلسفة الوضعية (١) ، ومن قبل ذلك كانت قد عرفت عند بعض الأنسكلوبيديين .

أما في مؤلف (كانت) المسمى (نقد العقل الخالص) فإنها تدوى كالصاعقة . ولقد تصرمت قرون عدة والفلسفة الإلهية الميتافيزيقية تجهد في أن تجد لها قواعد مسلمة .

ومنذ قرون أيضا نرى الفلسفة الإلحادية الميتافيزيقية تحاول أن تبرر تعاليمها بطريقة لا تخطيء .

ومن منذ قرون يحتدم النزاع دون التقدم خطوة واحدة . اليس هذا ، بكل بساطة ، لأننا عندما نضع لانفسنا مسائل ميتافيزيقية فإننا نضع ، في الوقت نفسه ، معضلات لا أمل في قبولها للحل أمام عقلنا الإنساني المسلح بالوسائل التي لديه للعلم والبرهنة ؟

إن ميزة (كانت) هو أنه أقدم على المسألة في صراحة . إنه ، أيضا ، قد انتهى فيها إلى رأى يجرح كبرياء الإنسانية .

إننا لا نملك على رأى (كانت) إلا ثلاث قوى للعقل : الإدراك الحسي ، والإدراك الكلي ، والعقل .

فبالحس نتلقى (مادة المدركات) . ونعنى بهذا ، الإحساسات والصور المفككة . وأذن ، فحسنا أمامه صور . ولكنه لا يستطيع

(١) الفلسفة الوضعية هي التي لا تفهم المسائل الكونية إلا على أساس على تجريبي أما جميع الدعاوى التي لا يمكن أن تفسر على هذا الأساس فهي جذرية بأن تكون مسائل ميتافيزيقية احتمالية . فمثلا تقرير نهاية للعالم لأن خالقه هو مستحق الخلود وحده يعتبر من قضايا الفلسفة الميتافيزيقية . أما تقرير نهاية له لأن الشمس مادة لا بد أن يدركها الضمور يوما ما فتنتهي الحياة فهو من قبيل الفلسفة الوضعية .

أن يدرك في الخارج (١) إلا من خلال عدسات الزمان والمكان المشوهة للصور . أنه لا يستطيع أن يدرك ، في الداخل ، إلا من خلال قالب الزمان . واذن فمادة الإدراك ، والمحسّات المسماة ، ليست إلا مجموعة ظواهر : إنها أشباح وظلال أشبه بأشباح كهف (أفلاطون) (٢) .

أما ادراكنا فهو ملكة تركيب . أنه يجمع مواد المدركات . ويبنى بمساعدتها الصور التي يكونها عن الأشياء وعن نفسه . ولكن له طبيعته الخاصة . أنه لا يستطيع أن يكون المدركات الكلية التي ينجزها إلا بالنظر إلى مدركات حسية ، بنظرات منحرفة ، بمساعدة مناظير خاصة ، وعلى ضوء بعض المقولات : أنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا تحت صور الكمية ، والصفة ، والنسبة ، والكيفية . أنه حينئذ لا يستطيع أن يدرك عالما إلا مصبوغا بالوان خاصة ، مرتبا على نظام خاص ، خاضعا لقوانين

(١) أي خارج اللعن كادراك المرئيات وغيرها من المحسوسات التي لا تدرك إلا في مكان خاص ، أو زمان خاص ، نيران من صورها وبمستحان من مظاهرها . فكم من جميل في مكان أو زمان هو بالعكس في مكان آخر أو زمان آخر .

(٢) كهف أفلاطون ورد ذكره في كتابه (الجمهورية) وقد أراد أفلاطون أن يشرح به مثلا للفرق بين المعارف اليقينية وبين سواها من الضلالات والأوهام . وقد مثل لتلك المعارف الموهومة بحال جماعة من الناس يعيشون مرغمين في كهف وانظروهم إلى داخله المظلم وظهورهم إلى باب الوحيد المثل على السالم . ومن باب الكهف تلج إليهم ظلال ناس وكانهم أخرى يسمرون بين نيران تشتعل قبالة بابهم . ولأن النيران تلقى الزهم بظلال تلك الأحياء على حوائط الكهف المظلمة ، ولما كانوا يروا في حياتهم سوى تلك الظلال فاتهم سيقنونيها حقائق ، خصوصا إذا ولجت إليهم أصواتها مع ظلالها المتحركة ، فلن يستطيعوا أن يتصوروا أن وراءها حقائق أوثق منها . ولكنهم لو دخل منهم فتركوا هذا الكهف إلى العالم الخارجي لعلموا الحقائق الأصلية وادركوا أنهم كانوا جد مخدوعين يحسبون الأوهام حقائق وما هي إلا أشباح خادعة .

خاصة . وهذه القوانين هو منطبع بعمومها وضرورتها . وانها ، في الحقيقة لتعبر عن الشروط اللازمة لامكان التفكير الشعوري . انها لا يمكن أن تقصر عن شرح القواعد التي يخضع وسيخضع لها دائما العالم المتصور ، عالم الظواهر ، لانه عالم مدرك .

اما عقلنا فانه القوة المطلقة . انه يطلب بكل قواه المبدأ الأولى (١) الذي يصير كل شيء جليا ، والذي لا شيء يشرحه . انه يستولى ، من أجل ذلك (٢) ، على ما يقدمه له الإدراك الكلي من المبادئ العامة الضرورية .

انه يطمع (٣) بمساعدتها ، أن يدرك المطلق لكن ياله من جهد من البداية محكوم عليه بالفشل :
أن المبادئ التي تعبر عن الشروط التي يدونها أبة ظاهرة لن

(١) أي المبادئ المسلمة عند كافة العقلاء بالبداهة . أن العقل يبذل كل جهده في محاولة رد الحقائق كلها إلى أشياء جلية واضحة لا يمكن أن يشرحها شيء لأن الشرح لن يكون إلا تحصيل حاصل . وماذا يمكن أن يضاف من الشرح لايضاح هذا المبدأ الواضح : (الكل أكبر من جزئه) . أن الشرح والبرهان لن يكون ايضاحا بل قد يكون تعقيدا لبدهاتها .

(٢) أي من أجل طموحه إلى تحقيق مبدأ الجلاء والوضوح والبداهة .
(٣) يطمع فيما لا قبل له به . أن هذا عند (كانت) يعتبر طموحا أكثر مما يجب . لن طبيعة العقل هي أن يستمد من المدركات . والمدركات مؤلفة من المصنات المقيدة بقيود الزمان والمكان . فبأي مسوغ يحاول ذلك العقل أن يتخطى طبيعته لكي يدرك المطلق الذي هو طبيعة أخرى لا علاقة بينه وبين عالم المدركات ولا عالم المصنات التي تؤلفه وتفذه ؟ أن عالم المطلق ليس إلا غيبيات لا رابطة بينها وبين عالم الظواهر . كيف يمكن ، إذن ، لهذا العقل أن يجول فيها كما يريد له فلاسفة الكنيسة لكي يقدم لهم على مفاهيم في عالم الالهيات براهين مقنعة ؟

تكون ممكنة لهى مبادئ صالحة ، بجلاء ، لكل الظواهر حاضرها ، وماضيها ، ومستقبلها .

لكن ما الذى تستطيع أن تحققه لنفسها من قيمة بازاء
الغيبات التى هى بكل ضبط ليست مما يتصوره الشعور ؟

ان جهد العقل هنا يجب أن يفشل . وانه لغاشل فعلا . انه
ليتروى فى نفسه ، وفى العالم ، وفى الله :

انه حينما يتروى فى نفسه فانه يستخرج دائما قياسا كاذبا .
ان الانية (١) تبدو للشعور وحدة بسيطة منسجمة . والعقل
يؤكد حينئذ ، بانها كذلك وحدة بسيطة منسجمة . لكن
بأى حق يسوغ له الانتقال من الاحتمال الى الحقيقة الواقعة ؟

اما حين يتروى فى العالم فانه يقع فى التناقضات . انه قد
يبرهن فى آن واحد على قضيتين متناقضتين ببراهين متكافئة

(١) الانية هى ما يعبر عن ذاتية كل انسان كما يشعر هو بها . وليها
خلاف بين الفلاسفة من حيث تحديدها وطبيعتها : يرى بعضهم ان شخصية المرء
. انيته ، متغيرة دائما وقال بعضهم ببقائها من مبدأ حياته الى منتهائها . وعلى
الخلاف ترتب امور هامة كالمسئولية والجزاء والحرية وسواها . ويرى بعض
الحسين انها مجموعة شعور . ويرى غيرهم انها سلسلة حالات وجدانية .
ومنهم من يقول : انها مظهر من مظاهر التركيب الجسمانى . ويرى غير الحسين
ان شعورنا يقل على وحدة ذاتيتنا ويقالها يدليل ذكرى الشخص ما مضى من
حياته بما فيه من احساس ومظاهر وجدانية وعقلية . ثم كيف يتصور وجود
حالات من الشعور او سلسلة وجدانات بدون ذات تشعر وتوجد كما يدعى
الحسيون ؟ ولعل اقدم من قال بتغير اللوات : هيراقليطس الفيلسوف الاقريقى
فيما قبل الميلاد بنحو ستة قرون وكان يمثل لتغير الكائنات بلهب الشمعة التى
لا يبقى على حال واحد لحظتين متعاقبتين . وكان النظام من زعماء المعتزلة يرمى
بهذا القول اما نقولا عليه من خصومه ولما زلا كان منه وابنه سالا فى مطاوع
التلفظ .

القوة . انه يبرهن على ان العالم يجب ان يكون محدودا بحدود المكان والزمان . ويبرهن على انه لا يمكن ان يكون كذلك . ويبرهن على انه يجب ان يكون مؤلفا من اجزاء بسيطة ، وعلى انه لا يمكن ان يكون كذلك ، وعلى انه توجد علة فاعلة حرة وانه لا يمكن ان توجد ، وعلى انه يوجد موجود واجب الوجود وانه لا يستطيع لان يقطع بوجود اى من هلا القليل .

ان العقل حينما يجهد في البرهنة على وجود الله فانه لا يتمخض الا عن مفسطات . ان برهان الطبيعيات ، وبرهان العلل النهائية يظهر انهما لا يبرهنان على وجود الله الا لانهما في لحظة بدحلاان اختلاسا البرهان التجريدى (١) في التدليل . ففى حين ان البرهان التجريدى انما هو منطق مزيف . انه يعتمد على ان الوجود هو الكمال الذى يمد الجوهر بكماله ، مع ان الوجود ليس الا تصويرا خارجيا هو من حيث نفسه لا يستطيع تكميل اى شىء .

ذلك هو (على راي كانت) نقد قوى المعرفة . ان اية تجربة مباشرة ، سواء اكانت من خارجنا او من داخل انفسنا ، لا يمكن ان تقدم لنا سوى احتمالات . وان اى تفكير منطقى لن يستطيع ان يقدم لنا دليلا على وجود الله ، ولا على خلود الروح ، ولا على حرية الارادة التى تستمد منها الاخلاق الالهية الماثورة كل مقرارتها وادلتها .

وان (كانت) ليدعونا ، بدون شك من اجل اسباب أدبية ،

(١) هو الدليل الذى افه القديس اتسلم .

الى العقيدة في الله والى ذلك الخلود وتلك الحرية التى لا يمكن البرهنة عليها . ولكن ذلك ليس الا عكسا لنظام الفلسفة الدينية .
لقد كان يظن انه يمكن ان تؤيد بعض الاعتقادات الاخلاقية بمساعدة الادلة الميتافيزيقية . ان العكس في ذلك كله هو ما يجب أن يكون .

انه التروى في شريعة الواجب (١) فقط ، وفى مرماها ، هو وحده الذى يمكن ان يبرر ما تدمونا اليه التعاليم الدينية فى الناحية الميتافيزيقية . انه ليس فى عالم الميتافيزيقا أن نأخذ انفسنا بالبحث عن اسس للاخلاق .

(١) يرى (كانت) ان التماس ادلة عقلية فى عالم (الميتافيزيقا) ليس الا بحسب وراة اوهام . فالبرهنة على وجود الله ، وخلود الروح ، والحياة الآخرة ، لا يمكن ان تتم من طريق هذا العقل النظري . ومع ذلك فانه يمكن أن تؤيد تلك المعتقدات من طريق المبادئ السلسلة التى اساسها الاول هو قانون الواجب الذى تشبثت (كانت) بأنه فطرى فى النفس الإنسانية ويدهى الى حد انه لا حاجة به الى شرح او بيان : كل نفس انسانية يوجد فيها هذا القانون الذى يدفع الى السلوك الاخلاقى الفاضل وما يستلزمه من تفهيمات دون انتظار مكانة او خوف عقوبة . ذلك ميذا مسلم به دون جدال ، (تلك هى الخطوة الاولى) .
ثم لما كان هذا المبدأ لم يوجد عينا ولم يوجد له جزاء فى هذه الحياة كان لابد من حياة اخرى ليؤتى فيها هذا القانون لملوه ويلقى فيها من يتبع هذا القانون ما هو اهل له من ثواب (تلك هى الخطوة الثانية) - ولما كان الوصول الى مثل تلك الحياة لا يتأتى الا بخلود الروح كان خلودها ايضا مبدءا مسلما به (وتلك هى الخطوة الثالثة) . ولما كان هذا الخلود لا يحقق وحده ذلك الثواب كان لا بد من انه يفيض الخير على اولئك الذين استحقوه وسعوا اليه بذلك الخلود (وتلك هى الخطوة الرابعة) التى يتفصح فيها وجود الله كمبدأ مسلم ايضا لا حاجة به الى دليل . بل لا يستطيع دليل أن يشرحه لانه لن يزيد وضوحا .

وهذه خاتمة ذات مكانة من التخمسة على ما ابا من نتائج هامة :

إذا كان (كانت) قد أصاب ، فلن يكون الملاحدة الانسيكلوبيديون على حق في اعلانهم بطلان الأخلاق (١) الالهية .

ولكن الأخلاق الدينية تكون معتوهة إذا هي ذهبت ان موضوعاتها التي تعلن بها عن نفسها هي موضوعات قابلة للبرهنة (٢) العقلية .

واذن فان نتيجة حتمية تلزم الانسيكلوبيديين الممهدين للفلاسفة الوضعية ، كما تلزم (كانت) نفسه (٣) : مستحيل ان يوضع موضع الثقة تلك الأدلة الكلاسيكية التي تدعى انها قد برهنت ، بما لا يقبل النقض ، على وجود الله ، وعلى خلود الروح ، وعلى حرية الإرادة ، وعلى الطابع الالهي في الضمير الأخلاقي . ومستحيل وبالتالي ، إذا أريد اعطاء الأخلاق قاعدة ثابتة ، ان يثبت على القاعدة وعلى وجهة النظر الالهية اليهودية - المسيحية .

(١) أي إذا كان (كانت) مصيبا في مجموع آرائه ومنها تبرير هذه المعتقدات الدينية التي رأى الإبقاء عليها ولو أنها لا يمكن البرهنة عليها عقليا ، فان الفلاسفة الانسيكلوبيديين يكونون مخطئين في اعلانهم بطلان الأخلاق الدينية اعلانا لا تحفظ ليه ولا مجاملة .

(٢) يعنى أنه ليس معنى إبقاء (كانت) على المقررات الدينية انه يكون في الامكان ان تدعى لنفسها اساسا من العقل . لان (كانت) اطل ذلك وقضى عليه قضاء لا مرد له .

(٣) أي مهما كانت مجاملة كانت في إبقائه على اساس الأخلاق الدينية فانه لا فرق بينه وبين الانسيكلوبيديين الذين رفضوا دون مجاملة . لان (كانت) يتفق معهم في استحالة بنائها على اساس عقلية . وعليه فان النتيجة التي تلزم كلا الطرفين واحدة : وهي انه لا ثقة بعد اليوم في تلك الأدلة الفلسفية التي طالما جهد فلاسفة الكنيسة لكي يلبسوها الطابع العقلي فاذا هي بعد الامتحان العقلي لا سند لها من العقل .

السبب الثالث تقدم الأبحاث الاجتماعية :

ان نمطا ثالثا من الاسباب يبدو انه قد ساهم في تقوية هذه الحركة . انه منذ بدء القرن الـ ١٧ م ظهرت آراء جديدة عند بعض الاخلاقيين . ان تلك الآراء ، بالتاكيد ، قد ساهمت في توجيه العقول وجهة أخرى في الأخلاق . وليقرأ في هذا المقام ، مؤلفات هوبز . لقد كان تأثيره عظيما في وسط الفلاسفة . وان اثره يشاهد في الكتاب الرابع من (أخلاق سبينوزا) . وان هذا الأثر ليرى أيضا عند غالبية الاخلاقيين في القرن الـ ١٨ م . يرى هوبز ، ان هناك مبررا لاعتبار عصرين مختلفين في التاريخ الانساني :

عصر الحالة الطبيعية الساقطة لتكوين الجماعات .

ثم عصر الحالة الاجتماعية حيث الافراد يتجمعون ويتعاونون . اما في الحالة الطبيعية فان بنى الانسان كانوا متفرقين منعزلا بعضهم عن بعض . وكان لكل منهم ، بناء على ذلك ، حق طبيعى يشمل كل شيء : كان يحتساز الفرد ما يرى انه نافع له ، وأن يصنع به ما يشاء ، وأن يستخدم أية وسيلة ، مهما كان نوعها ، لنيله . وقد كانت المساواة اذ ذاك كاملة بين الافراد . ومهما عمل انسان ضد انسان آخر فليس ظالما . (حرب الكل ضد الكل) و (سلطة الكل على كل شيء) .

وفي حال كهذه (يجب ان يستأثر الأقوى) . وحيازة القوة كانت ، اذ ذاك ، هي الوظيفة التي تعلو فوق كل شيء . ونتيجة ذلك : انه في هذه الحالة الطبيعية لم يكن الانسان (الا ذئبا على

أخيه الإنسان (١) . وأنه للو حق في أن يكونه ، ما دامت تلك الحالة قائمة .

ومن هنا نشأت تلك النتيجة : في عصر الحالة الطبيعية يسود الرعب بين بنى الإنسان . وأن دماهم لتجمد في عروقهم منه . انه يذلهم . انهم لذلك ، يريدون أن يضعوا حدا لتلك الحالة .

(١) يرى أولئك الفلاسفة الوضعيون ، وعلى الاخص اصحاب مذهب التطور ان الإنسان لم يكن له في الاصل شيء من هذه الإنسانية التي تساعد عليها اليوم . انه لم يكن الا وحش غاب كبقية الوحوش الأخرى . لم يكن له من العلم شيء ، ولا من الشرائع شيء أصلا . كان سببا يكل ما للجمعية من معنى وكان قبل الجمعية خليفة أحط من السباع ذوات . ثم فقاؤون الترقى والتطور تحت دوافع الحاجة وقسوة البيئة بدأ يكون فظيحا . ثم بدأ القطيع يتطور بدافع الحاجة الى التعاون والتساند . ثم انتقل بعد ذلك الى مرحلة التشريع البدائي الذي يعطى صاحب القوة كل شيء . ثم انتقل الى مراحل من التشريع ارتقى فأرتقى حتى وصل الى ما نراه عليه اليوم . أما قصة أن آدم عليه السلام وجد انسانا سويا واليا فليس يمرها أولئك الفلاسفة أدنى التفات . انها عندهم قصة (ميتافيزيقية) تنظم في سلك الاساطير لان فلسفتهم التجريبية لا تبالي بما لم يبق عليه دليل من العلم والتجارب .

ولكننا نسألهم أي دليل لكم في هذه التجارب ؟ ان الامم . حقيقة ، فيها الرأفون ، وفيها المتحطون ، وفيها المتوسطون بين هؤلاء وأولئك . ومع ذلك فمتلما نرجع الى تواريخهم البعيدة في القدم نرى أن أرقى الامم اليوم كانت احطها فيما مضى . وان بعض الامم المتوسطة أو دون المتوسطة كانت أرقى الامم فيما مضى . فليست القبرة ، إذن ، بقاؤون التطور . بل ان وراء ذلك اسبابا أخرى ساعدت بعض بنى الإنسان على النهوض واسبابا قعدت بالبعض الآخر . . ثم ان دعوى وحشية بنى الإنسان لأن منهم اليوم من لا يزالون قساة كما كان منهم قديما أخرى على الشر وأقصى ليست تقوم بالتجربة بوحاها قاطعا لأن الإنسانية قديما وحديثا منها الطبيعيون الأطهار البراء بل الذين يفضلون الملاكمة كالانبياء والقديسين .

ومن هنا تنشأ الجهود في إيجاد خلطاء لكى لا يبقى الفرد منعزلا ، ضد الجميع ، بدون ظهير ولا معين .

وهناك ما رآه القدماء قبل (هوبز) ، في فهم اساس الجماعة : كان ارسطو يتخيل ان الانسان مدنى بالطبع . وهذا حق ، بالنسبة للنحل والنمل . وليس هذا حقا بالنسبة الى الانسان .

وآخرون اعتقدوا ان بنى الانسان قد قرابطوا فيما بينهم بسبب تعاطف طبيعى ، او بسبب اهتمامهم برغد العيش . حقا ان هذه الاشياء تلعب دورا هاما في التطور الاجتماعى . انها تقوى المجتمع الذى قد كان . انها ليست هى التى خلقتة . اية تجربة تلك التى دعت بنى الانسان قبل تجمعهم ، الى ان يكون لهم رغبات وفوائد بجنونها من تجمعهم ! انه ، فقط ، (الرعب المتبادل بين بنى الانسان بعضهم من بعض) دفعهم الى الخروج من العزلة ، والى تكوين الجماعات .

ومن المؤكد ان الحياة الاجتماعية لها اساسها الطبيعى . لان الطبيعة هى فى الحقيقة التى تحدونا الى اختيار اقل ما يمكن من الالم . انها ، فى الحقيقة ، هى التى تحملنا على ان نتمنى الحصول على زوجة وعلى ابناء . وهى التى تربطنا برغد العيش ، كثمرة للحياة الجماعية .

ان الكلمة الأخيرة ، فى ذلك ، ليست دائما متفرقة . اذا كان بنو الانسان قد كونوا جماعات فما ذاك الا بسبب حب الذات ، وليس (بسبب تعاطف قوى يحملونه لامثالهم) . ان الطوائف الاجتماعية انما نشأت عن حاجة كل فرد الى الشعور بطمأنينته .

ومهما يكن الامر فى هذه المسألة الجدلية فان حقيقتين تظهران: يبدو قل كل شيء ان تجمع بنى الانسان لا يمكن الا شروط مخصوصة . ولو ان فردا استطاع ان يحقق حريته الاولى كاملة

فانه ما كان يستطيع متابعة حياة الاجتماع بالآخرين . وانه لن يستطيع ذلك الا بتحديد مطالبه وحقوقه التى يعتقد انها تشمل كل شيء .

ولكى تتلو الحالة الاجتماعية الحالة الطبيعية فلا بد من توفر شرط : ان يوضع عقد اجتماعى بين الافراد (يتنازل فيه كل منهم عن شيء من حقه الخاص) و (ويقدم للآخرين بعض الزايا) .

كيف يمكن ، اذن ، أن ينظم مثل هذا العقد ؟ لنلجأ الى العقل فهو يهدينا . انه يعلى علينا ما يسميه هوبز (القانون الطبيعى) . ونعنى به : ما يجب عمله ، وما يجب الامتناع منه ، لئى يمكن الابقاء على حياة الجماعة وعلى اعضائها أطول مدة ممكنة . ويرى هوبز أن ينظم مواد ذلك القانون على هذه الصورة :
التزام باحترام هذا العقد والمحافظة على حدوده . التزام بالاخلاص لشركائه الذين تعاقد معهم . التزام بأن يكون المرء سهلا وعلى استعداد لخدمة مواطنيه . التزام باظهار الرحمة ، وأن لا تكون عقوبة الا بقصد ضمان المستقبل ، وانه يكف عن الاساءة وعن كل صلف جارح للشعور ، وأن يمنح الآخرين من الزايا مالا يفسد هو به على نفسه ، وأن يظهر الانصاف ، وأن يختار محكمين لـ (احوال) المجادلة والمخاصمة . هذه الالتزامات كلها من يريدنا لسيرف مصدرها . انها جميعا مقتبسة من وصايا الانجيل . عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به) ، (على المرء أن يضع نفسه موضع من يريد أن يعامله بأى نوع من أنواع المصاملة) ، (لا يعمل أحد فى الآخرين ما يبدو ، له هو نفسه ، كرهه المداق) .
ان (القانون الطبيعى) مأخوذا على هذه الصورة هو على رأى هوبز قانون الاخلاق .

وقد دعاه ذلك الى ابتداء هذه الملاحظات : منذ اللحظة التى بدل فيها بنو الانسان عن حتم الطبيعى الاول المعتبد الى كل

شيء ، ويضعون عقدا اجتماعيا مبنيا على العقل ، ويشرمون في السير على مبادئه ، فانهم يحققون لحياتهم الخاصة صفات لا نهاية لسموها على حياتهم الطبيعية الاولى . قبل التجمع لم يكن الانسان لاجيه اكثر من حيوان مفترس .

والفضل لحياة التجمع ان اصبح كل للآخرين ملاكا حارسا . وان قبول الفرد ان يطيع هذا (القانون الطبيعي) الذي هو في نفس الوقت (قانون الاخلاي) لا فرق بين احدهما والآخر ، ما هو الا لان هذا القانون هو الاساس الذي يجعل الاجتماع امرا ممكنا . وليس هو من اجل كل فرد امرا ناقصا فقط . بل انه اكثر من ذلك ، ضروري لكل حركاته وسكناته .

وهكذا ، تحت تأثير هذا النظام ، تتولد في العالم الفكرة التي ستشقي طريقها :

هل الاخلاق ، بعد البحث ، هي ما ارادت النصوص الدينية ان تفهمه منها ؟ لقد فهمت على انها ذات اصل الهى . اليس هي ، بكل بساطة ، ذات اصل اجتماعي ؟

ولقد اعتقد ، ايضا ، انها مؤسسة على الخوف من الله . اليس قابلة للاعتبار والتقدير بما فيها من المنفعة التي تقدمها للجماعة التي بدونها ينقرض النوع الانساني ؟

ومهما يكن من شيء فانه عندما يشرع بعض الفلاسفة في بث فكر من هذا القبيل ، فان الحلول القديمة تتأرجح والمسائل تتطور ولو لم يصلوا الى النتائج التي تتضمنها هذه الفكر كما ترى في صنيع هوبز هذا .

السبب الرابع سلوك رجال الكنيسة :

عرفنا فيما مضى ثلاثة أسباب : قلة ثقة في ناحية التعاليم الدينية الماثورة . وقلة ثقة في الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ذات الطابع الدينى . وتقرير للطابع الاجتماعى للأخلاق . ذاك هو ما عرض للخطر ، فى نظر المفكرين فى القرنين ١٧ ، ١٨ م قواعد الأخلاق الدينية اليهودية - المسيحية .

بيد أن المفكرين كانوا ، اذ ذاك ، قليلين . كما أنهم لا يزالون كذلك فى عصرنا هذا . إن تفكير الفلاسفة لا يتحرك الا فى دائرة ضيقة . أنهم لا يؤثرون فى الجمهور الا بعد أن يصير من الأهلية بحيث يفهم فكرتهم ومكانتها . وإن النقد العقلى الدقيق لا يعد الجمهور للتأثر بالفكر الا على نادرة .

اما الذى يستهوى الجمهور ويهزه فهو الشناعات :

الشناعات ! أن الأخلاق الدينية كانت عرضة لها فى أغلب الأحيان ، خلال القرن ١٧ م . انها اضررت بها بأكثر مما نالها من جميع أفكار الفلاسفة .

وليس يغيب عن الذاكرة اهم صورة من صور ذلك النزاع : تلك المنازعة المؤثرة الدائمة بين (الجرويت) وبين (الجنسينست) . إن الجدل هنا لم يبق مجرد برهنة علمية بين باحثين دينيين وأخلاقيين متعمقين . انه نزل الى الصالونات أولا . ثم نزل ، مع كتيب بسكال ، وعمليات « البوليس » الخشن الى الشارع .

إن كتاب بسكال PROVINCIALES لكتاب مرعب .

انه ليجوى آراء واضحة منطقية مملوءة باصفى عقلية فرنسية صاخرة مستهزئة .

وعلى أثره ساد في القصر وفي المدينة تلك الحالة : حول أصعب المسائل الالهية الاخلاقية مع الاضطراب .

وانه لطريف أن أولئك الذين يظن بهم الاتحاد لم يتفقوا الا على الألفاظ التي يتكلمون بها . أما على الحقائق فأراؤهم متناقضة .

فعند (الجنسينست) أن (آدم عادل ولكن أخطاه التوفيق) وفي هذا ما يتضمن العقيدة القائلة بالقضاء والقدر (الجبر) .

أما عند (الجزويت) فإن الانسان له من التوفيق دائما ، قدر كاف ليعبد ويتضرع . والله لا يمنع ، قط ، توفيقه الناجع ممن يضرع اليه . وفي هذا ما يذهب الى أن للعبد قدرة وحرية .

أما اتباع (توماس اكوين) فانهم يقولون ما يقوله (الجزويت) ولكنهم يفهمونه على وجهة نظر (الجنسينست) . أغباء هذا إجماع نفاق ! تلك نتيجة جارحة للشعور تماما .

لكن ما الرأي في تفسيرات الجزويت للأخلاق المسيحية ؟ يجب ان تدرس هذه الأخلاق عند آباء الكنيسة . انها مذهب صارم من الاحترام والحب . جميع الواجبات فيها وإجبات نحو الله . ولكن لاسبيل الى ارضاء الله الا بممارسة مكينة لأعمال التقوى والعدالة والتضحية . تلك أخلاق تبدو بعيدة عن الاحتيال والنفاق كل شيء فيها مضبوط ، وصارم ، وسام ، ومشروع .

والأم صار هذا المذهب عند فقهاء الأخلاق (جماعة المسيح) ؟ لقد شرح بسكال للجمهور الداهل المبهوت .

وهذا هو شرحه لقاعدة (الآراء الأصوب) :

أنت تتردد ، مثلا ، أمام مشكلة أخلاقية فتلجأ الى ضميرك تستنصحه بعناية . أنه يجيبك بوضوح عما مرضته عليه . وانت الذن ، تعتقد أنك قد أصبحت عارفا بما يجب عليك .

لكن لنفرض أن ما قد عرفته يتكلف جهدا لتنفيذه ، انك لم تكن على استعداد لذلك . انك لن تكون ملزما ، حرفيا ، بعمله . هناك علماء الأخلاق الذين تهرسوا بالواجبات . ومن بينهم يتميز (علماء وقورون) فانظر ، إذن ، بماذا افتوا في هذا الموضوع الذي يشغلك . فاذا ما أصدر أحد هؤلاء (العلماء الوقورين) ، كاننا من كان ، رايه في هذا الموضوع بما يخالف وحى ضميرك فالسبب معروف . ولك الحق في أن تتبع رايه حتى ولو خالف كل ما فتاك به عقلك وقلبك .

تتبع ثبت (العلماء الوقورين) . وهذا ثبت مخيف الى حد كبير : مثلا انا اقول : ايها الأب عندما جئتم توارى من الوجود (سانت أوفسطين) و (سانت كريسوستوم) و (سانت أمبروازا) و (سانت جيروم) وسواهم ممن كانوا يرجون للتعريف بما هو من الأخلاق . ولكن على الأقل يجدر بي أن أعرف أولئك الذين جاءوا من بعدهم .

فمن ياترى أولئك الخبراء الجدد ؟

انهم قوم مهرة مشاهير . هكذا يجيبني :

خذ مثلا (فيالوبس) ، (كونينك) ، (لاماس) ، (اشوكيه) ، (ديالكوزيه) ، (ديلاكريز) ، (فيراكريز) ، (ايجولان) ، (تامبورات) ، (فيرانديز) ، (ماروتينيز) ، (سواريز) ، (هرنيكيز) ، (فاسكيز) ، (لوبيز) ، (جومير) ، (سانشيز) ، (دي فيشيل) ، (دي جراسيس) ، (دي جراساليس) ، (دي بيتجيانس) ، (دي جرافايس) ، (ميكلانتى) ، (بيزوزرى) ، (باركولادى) ، (بوباديل) ، (سيمانشا) ، (بيرى دى لارا) ، (الدنيا) ، (لوركا) ، (دي سكاريسيا) ، (كارونا) ، (سكوفرا) ، (بيدريتا) ، (كابريرا) ، (بيسي) ، (دباس) ، (دي كلافاسيو) ، (فيلامى) ،

١ آدم آماند ، (ايربارن) ، (بينسفيلد) ، (فولفانجى افويرير)
(فوئرى) ، (ستريغوروف) .

آه ايها الاب (هكذا اجيبه مرعوبا) اكل هؤلاء الناس كانوا
مسيحيين حقا ؟

وهكذا يشرح بسكال طريقة (التقييد الذهني) .

يطلب منك ، مثلا : هل كذبت ؟

وانت في الحقيقة قد وقع منك الكذب . ولا تريد ان تعترف
بصدوره منك . هنا تكون على حق في ان تجيب بأنه لم يصدر منك
كذب . لانه يكفى ، لكى تكون في وفاق مع ضميرك ، ان تتحفظ
بعض التحفظ : مثلا قبل ان تجهر بقولك (لم اكذب) تقول في سر
كلمة (ائمنى لو انى) او (ليتنى) . او بطريقة احسن : بعد ان
تجهر بقولك (لم اكذب) تلحقها ، في سر ، بكلمة (اليوم) .

ذلك هو التمرين المزدول الذى يجعل من التسناعات بكافة
ضروبها امرا مشروعا .

وهنا بنعصر بسكال فيقول (وسيقول لك الاب : ها انت ذا
ترى انك انما قلت الحقيقة . وانا اقول له : اعترف بذلك ايها
الاب . ولكن ، فقط ، يظهر لى ان ذلك معناه : حقيقة في السر ،
وكذب في العلانية) .

وهكذا يشرح بسكال مسألة (توجيه المقاصد) :

اذا كنت تقتل لتسرق فلن تجد لك عذرا يقبل . اما اذا كنت
تقتل دفاعا عن نفسك فما عليك من ملامة ولا تائب .

انها إذن ، هي النية التي تصير فعلك بريئا او غير بريء .
ولا شيء يلزم لذلك اكثر من هذه النية . فاذا ما اردت عملا يجر

عليك اللوم فان في استطاعتك أن تعمله بلا جبرية تلحق بك .
ابحث ، فقط ، عن خير طريق لتوجيه مقصدك في هذا الامر .
اتخذ لنفسك القصد الذي به يجب به أن تصير خطيئتك التي
تركبتها لما لا ضرر فيه . وان في هذا ، غالبا ، لمنفعة جسيمة :

مثلا انت ترى الاخلاق تحرم المبارزة ، وتبيح الدفاع عن
النفس . اذن ، فخذ سيفك ، واذهب في موعد المبارزة الذي يحدده
خصمك . ويمكن يدك من قبضته ، وانتظر أول بادرة من هجومه
عليك فيكون لك الحق في قتله بنية الدفاع . وهكذا تقتل هذا
العدو اللدود .

وبنفس الطريقة يستطيع مستحق في وقف أن يتمنى موت
التمسك عليه ، وكذلك أن يتمنى الابن موت ابيه ، لكي يظفر كل
منهما بما يريد . و لكل منهما أن يسر بوقوع هذا الموت ، لانه انما
كان يقصد يتمنى الموت فائدة ينتظرها ولم يكن لعداء شخصي .

ويُفْرَح بسكّال أيضا العمليات الصغيرة التي تقوم مقام الدين
الصحيح :

انه يكفي أن يحمل المتدين بعض افونات ، وان يرسل بعض
إدعية ، وأن يعد بمسبحته بعض عشرات ، وان يركع بعض ركعات
وأن يعمل طبقا لطائفة من الطقوس الدينية الصبائية الدلية .
وهكذا ينال رضا المطراء ، ورضا القديسين ، ورضا المسيح نفسه .
اما العدالة والإيثار ، ومحبّة الله فلا تأتي الا اخيرا .

وان بسكّال ليجبه هذا الذهب ، مذهب الغفران الرخيص
الذي يوافق أهواء الناس ، والذي يسمح ، لقاء بعض شعائر دينية
بكل ضروب الخطيئة وغواياتها . ذلك الغفران الذي يلقي في روع
الناس أن من يقوم بهذه العمليات (دون أن يفهم من سلوكه الشائن)
سوف يرد ، الله الى الإيمان الصحيح بعد موته ، او أن الله سيبيعه

خلقا آخر . (وفي ذلك ما يبدو لى مورطا لاصحاب الخطايا في فوضى خطاياهم ، بسبب هذه الفكرة الباطلة التى تقوم على أسس تلك الثقة الجريئة ، أكثر مما يبدو لى آخدا ييدهم الى التوبة الحقبة التى تاتى كثرمة للتوفيق الالهى وحده) .

كل ذلك قد تفجر ، كما تنفجر القنبلة ، وسط هذا الشعب المؤمن .

ان اولئك الذين هم اصحاب الحظوة فى القصر ليسوا هم (الجنسبنست) الشرفاء الى حد الصرامة .

انهم (الجزويت) انفسهم الذى لبثوا الاخلاق الدينية حتى احبوا امام جميع مقتضيات الحياة الانسانية .

فلاضطهاد نصيب اولئك (الجنسبنست) المتشددىن .

اما (الجزويت) ذوو الرخاوة فهم اصحاب المكانات السامية الكهنوتية ، واصحاب الحق المنيف فى ان يعدوا من بين ربهم رتبة تلقى الاعتراف من الملك .

وما ثم شك فى ان (الجزويت) قد عارضوا (الرسائل الصغيرة) بسكال بردود فوق ردود . وانهم لىحتجون بسد التاويلات التى اعطيت عن فكرهم وتعاليمهم . ولكن ذلك لم يجدهم بجدوى .

وكانت النتيجة اخطر مما توقعه بسكال . فقد براد الله ان يفرق بين الاخلاق المسيحية وشروحها عند الجزويت . فكان من سوء الحظ ان تستمر نار الجليل متجاوزة كل حد : ان مجلة الاخلاق الدينية الماثورة قد انزلت الى حماة . انها قد خرجت منها . ولكنها بقيت بعد ذلك جد ملطخة .

لو ان تلك الشئعة كانت الوحيدة ! اذ انه قبل ان يتوارى

سبحها بدا في الأفق دوى أخرى . وان تكن هذه اخف ، بدون شك ، فانها ليست أقل نتائج .

ان الاخلاق المسيحية تدعو المؤمن ، كما يبدو لنا ، الى محبة الله .

وكيف يجب اذن ان نحب الله ؟

ان هذا يستدعى تأملات وتاويلات .

وايضاً ماذا نرى بصدد ذلك ؟

نرى ، والحق يقال ، سيدة نصف مجنونة . اعني (مدام جيون) تتخذ تعاليم ، وتعطى مثلاً فيها من جذبة الحب بمقدار ما فيها من بلبلة خاطر . ان حب الله اندي تطربه وتمجده انها هو اتحاد الروح بالله ، ليس فقط بتجرد عن الغايات ، ولكنه فوق ذلك الى حد الوله . والمسيحي لا يكون مسيحياً حقاً الا بان يغنى في الله ويدع الله يتحرك فيه . وان الطريقة الحقّة ، لمناجاة الله ، تتلخص في ان يفرق المؤمن في تأملات في الله ، دون قول او عمل او طلب يرجى منه ، منتظراً تجلياته . وهذه الحال اذا تحققت تماماً فانها تملأ الروح من الله . اما الأعمال حينئذ فلا قيمة لها . ان تقاء الحب يجعل كل شيء تقياً . وعلى هذا عندما تصل الروح الى ذلك المقام تصبح (خاضعة لجميع مظاهر العناية الربانية) . انها لن تحب سوى المحن ، والتهم ، والرضا بالخازي ، بل انها لتقبل ، فوق ذلك ، من اجل حب الله ، ان يحكم عليها بالهلاك الأبدى من الله وباقصائها عن حضرته ابد الدهر .

ومع هذا فقد كانت (مدام جيون) تنقل الى من يتصل بهذه هذه الأعديات . لقد كانت تبشر . وكانت تنشر حولها بمجرد ظهورها ما كانت تفيض به من الخيرات . ولقد كان لها مريدون متحمسون

وكنيسة صغيرة . وكل ذلك استرعى انتباه (بوسيه) واستدعى تدخله في الأمر .

وما كان ثمت من خطر لو استقرت الأمور عند هذا الحد . ولكن انظر كيف خاض حبر من الأحبار مثل (فينلون) في هذا الموضوع ، انظر كيف كان يظهر التشبث بأراء (بوسيه) ويظهر الاتفاق معه ، ومع ذلك أخرج كتابه (شرح حكم القديسين) . وهو يميز في كتابه ، على الترتيب ، درجات كثيرة من الحب الإلهي . اننا نحب الله على خمس صور مختلفة . ولكنهما ليست جميعها سواسية :

بعض الناس لا يحبون الله الا لانه يرسل المطر لزروعهم ويبارك في حصادهم . ذلك ليس الا حبا رقيقا ليس من الأخلاق ولا من الدين في شيء .

وآخرون يحبون الله خوفا من غضبه ، وطعما في نعيم جناته ، وذلك ليس الا حبا لشهوة صغيرة ولا شيء فيه من الأخلاق بمعناها الحق . انه حب خاضع للحساب .

وسواهم يحبون الله لذاته ، ويضمون الى ذلك الطمع في ثوابه وخوف عقابه ان لم يعبوه . ولنسم هذا الحب حب الرجاء ، وفيه يستمر الحساب الأنافي متغلبا .

وبعض الناس يحبون الله بطريقة هي ، تقريبا ، مجردة عن الغاية . يد أنهم لا يتجربون تماما من بعض دوران حول شخصيتهم ومن بعض التفات الى فائدة ذلك الحب . واولئك أيضا ليسوا كاملين في خاقيتهم ، ولا في تدينهم ، كل الكمال .

ان الطريقة واحدة من الحب هي التي تهب الأعمال ملامها من الخلقية ، تلك هي محبة الله المجردة . والله حينئذ ، يكون محبوبا لذاته ، دون شريك ، اما اعتبار المنافع والمضار التي يمنحنا اياها او التي يقدر على ان يمنحنا اياها فلا تلعب هنا أي دور . انه

حينئذ ، وحينئذ فقط ، لا يوجد سوى سيطرة الحب المجرد
الذى له وحده المجد الأعلى وهو وحدة الخلقية الكاملة ، والتدين
الكامل . وماذا تقول بعد ؟

ان (مدام جيون) ليست هى وحدها التى تعرضت لغضب
السلطة الكنسية ، ومضايقات السلطة المدنية .

ان (فينلون) أصيب ، أيضا ، بهذه الضربة ، وصودر كتابه ،
وقضى حياته فى نصف منفى مذهب هو أسقفية (كامبريه) .

ان تقریظة الحب المجرد لم يكن هو كل ما اقترف . فقد اجترأ
على ان أخرج كتابا لتربية (دوق بورغونى) ملك فرنسا المنتظر
إسماء (تليماك) ظاهره ملطف وفى باطنه ما فيه . وكان مع ذلك ،
مند من يحسن القراءة ، كتابا يبطن غير ما يظهر . انه لم يكن ،
فقط ، محاكاة دقيقة لهوميروس ؛ بل لقد كان ، فوق ذلك نقدا
انتقاميا لسيرة الملك لويس الرابع عشر وضع لتربية حفيده هذا .
وفى هذا أيضا تتجمع حماة ذات أحوال ملطخة .

وما هى ذى الشناعة الأخيرة التى ، حولها ، لم يكف (فولتير)
ومعاصروه حملاتهم . ذاك هو التناقض بين السيرة التى كان عليها
كبار رجال الكنيسة وبين الاخلاق التى كانوا يعلمونها ويوصون
بتعليمها فى الكنائس .

ان التناقض بين تلك القواعد التى تعتمد بالشفاء وبين تطبيقاتها
العملية لم تفلته تلك العقلية الشيطانية للشعب الفرنسى منذ زمن
بعيد . وان المؤلفات الكوميديية (الهزلية) للقرون الوسطى وللقرن
ال ١٦ م مليئة بذلك التناقض .

ولكن الأمور لم تكن قد بلغت من التناقض ما بلغته فى القرن
ال ١٨ م . كانت الفضائل المسيحية كال فقر والتواضع ، والفتاة ،
والصوم والورع ، والسذاجة والرحمة ، وإرادة السلام بالعدل
ومحبة الله الخالصة ، كل ذلك كان خيرا للمؤمنين ، وللقسيسين
وللقديسين ، وللخطب والمواظ .

اما اساقفة البلاط ، والشخصيات الكهنوتية الكبيرة فقد كان لهم شيء آخر : البذخ والاحاديث المتأنقة مع النساء ، والشهرة في مجالس الخاصة ، والعجلات ، والخدم ، والارياح الجسيمة ، والوارد ، والمناصب . وانه ما كان ليصدر عن النبل ولا عن الصلاح والتقوى ان تتقلد رياسة الكنيسة وترتبتها العليا في سن الثلاثين . ولم يكن ثم وسيلة أنجح من التخويف بالله من ناحية ، وبالشيطان من ناحية اخرى لابقاء الشعب في خضوعه وسكونه ، وجره إلى اقدام السلطة في طاعة واحترام .

لكن ما الذي يستشعره من قدرة الله ومن خوف الشيطان أولئك الاحبار الموكلون بحكم الشعب ؟ انها لدعاية عجيبة (١) تلك القدوة التي يعطونها لنشر الاخلاق التي يطرونها في الكنائس ، ولنشر الحجج التي يقيمونها لترويج تلك الاخلاق .

وانه لاكيد ان كل مبالغة هنا ستكون من الخطورة (٢) بمكان : ان هاتيك الشناعات ليست هي التي نهت افكار الفلاسفة وصرفت طائفة منهم عن الاخلاق اليهودية - المسيحية (٣) ، لكن هل كان يتم لحججهم ما تم لها من تأثير لو لم تكن تلك العواطف التي كانت تحرك الجمهور تحت مشاعر تلك الشناعات ؟

(١) وجه العجب فيها انها كانت تقدم للناس ليعملوا بها دون ان يعمل بها أولئك الذين يشرعونها .

(٢) يعنى من الخطر ان يبالغ في الامر على غير حقيقته لان ذلك عدوان على الحقيقة التي اراد المؤلف بكتابه ان يخدمها .

(٣) أى من المبالغة ان يدعى ان تلك الشناعات هي التي صرفت الفلاسفة عن احترامهم للتعاليم المسيحية واقربهم بأن يعملوا عليها حملاتهم الشعواء . لانهم في الحقيقة حتى يصرف النظر من تلك الشناعات كانوا يدافع من عقولهم لا يحترمون تلك التعاليم . وغاية ما في الامر ان تلك الشناعات ساعدت حملات الفلاسفة وزادتها قوة في نظر الجمهور الثقف وجعلت لها من التأثير ما لم يكن ليمت لولا وجود تلك الشناعات .

ان عاصفة لا تستطيع أن تهوى بدوحة مثوية السنين اذا ما كانت جذورها مسالة . اما اذا كانت جذورها قد بليت بفعل العشرات والتعفن فانها تخر بكل ما عليها (١) .

ذلك هو تاريخ الصرح الفلسفى للاخلاق المسيحية . لكن كيف استطاعت تلك الاخلاق أن تتمالك امام عقل يتكالب عليها فى ازدياد مستمر متواصل ؟ على حين كانت قد استهلا لا تستند الى قوة البراهين بقدر ما تستند الى سلطان المقررات الاخلاقية ذات التاريخ البعيد التى يخيّل للعقل ، بسبب تطاول الزمان عليها ، ان لها من تلك البراهين ما يبررها ؛ ذلك السلطان الذى كان يتأرجح فى هواء العاصفة التى أثارها تفسير العهد القديم ، وشناعات الكاثوليستىك .

(٢) يشبه المؤلف التعاليم اليهودية - المسيحية بتلك الدوحة . ثم يعجز كيف استطاعت تلك الدوحة الصمود لتلك العواصف مع ان سندها كان واحيا من ناحية العقل ؟ ان لباتها طبعا يرجع الى ان لها مبررات طال عليها الزمان والناس يمتقدون ان لها حججا ومبررات وفى هذا ما اعانها على البقاء لان العقائد المأثورة لها سلطانها .



الأخلاق الفلسفة الحديثة

منذ اللحظة التي رأى الفلاسفة فيها صرح الأخلاق الدينية
المأثورة بتقلقل ، بدأوا بأنفسهم مترددين بين طريقين :

١ - أحدهما أن يكشف في الأخلاق عن أساس مضع ، واضعين
بناؤه على أساس علمي بعيد عن كل فلسفة ميتافيزيقية .

٢ - أن تعتبر مسألة الأساس الأخلاقي مسألة قد رثت
وأصبحت عنيقة غير صالحة وأن يتخذ بلراء الأخلاق وضع هو
بكل ما فيه جديد .

ومن هنا نشأ نوعان من البحث مختلفان في الحقيقة اختلاف
بيننا ، في نظريات الأخلاق وفي طبيعتها وفي قواعدها .

وستجرى هنا على اصطلاح لغوي كان الاستاذ (ليلى برون)
أول من استعمله ، مجردين لفظه من كل معنى سيء ، فنسمى
المذاهب الأولى « ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة » كما تسمى
الأخرى « المذاهب المنشقة » .

مابعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة

عندما ترى الإنسانية نفسها في حاجة الى التجديد فانها تحاول دائما - على التقريب - ان تجدد ما كتب له الزواج من قبل . وتلك ظاهرة بارزة في تاريخ الفن ، كما انها ليست اقل بروزا في تاريخ الاخلاق .

ولما نال الفلاسفة من سأم في مذاهب العصور الوسطى ، رأى الكثيرون منهم ان يرجعوا الى وجهة المذاهب القديمة ، ولذا بدأوا يفكرون في (الخير الأعظم) ، ويحاولون تجديد فكره بتحليل الامال الإنسانية وأن يستخلصوا من ذلك نتائج منطقية لما يجب ان تكون عليه الحكمة والفضيلة .

وقد بدأت فعلا هذه الحركة ترسم في الأفق منذ القرن ١٧ م عند بعض أولئك الفلاسفة الذين ، وان لم يكونوا قد زهدوا في الميتافيزيقا ، فانهم شادوا أعظم المذاهب ..

مذهب ديكارت

وخير مثال لهذا يتجلى في صنيع (ديكارت) . لقد كان يعتبر الأخلاق اطيب ثمرة لدوحة الفلسفة التي تكون الميتافيزيقيا جذورها ، وتكون الفيزيقيا جذعها . ولكنه كان ، ايضا ، يعتقد ان تلك الثمرة لا يمكن ان ينال جناها الا اخيرا . ولعل ذلك الاعتقاد ، وحده ، كان السبب في انه لم يضع في الاخلاق اى مؤلف كامل . وعلى كل حال ، فقد كتب الى (كاثيت) ان افكاره في هذه المسألة جد مرتبة . واذن ، فنحن نعرف افكاره تلك ، في بعض نواحيها ، من كتابه ا (مقال عن المنهج) ، ومن مقدمة كتابه : (المبادئ) ، ومن مراسلاته الى الملكة (كريستين) والاميرة (اليزابث) . ان تلك الافكار مشوبة بعناصر قديمة : الخير الأعظم هو (السلام الروحى) . ومع ان ديكارت يعتقد انه قد استمد بعض أشياء من (ارسطو) و (ابيقور) فان هذا السلام الروحى لا يختلف ، في ظره ، عن الاحساسية الرواقية . ولقد كان ديكارت (يعلم الاميرة (اليزابث) فن استشعار هذا السلام الروحى . وان مقارنة النصوص المختلفة لتدل على ان مذهبه الأخلاقى مستمد ، في بعض نواحيه من تعاليم (ابيكتيت) .

انها العواطف هي التي تمكر صفونا . انها هي التي يجب ان نعرف كيف نسوسها . واذن ، فنحن نملك ، بازاؤها ، وسيلتين للمعمل :

ان تأخذ البدن ببعض المطهرات او الادوية المناسبة، وان نطبق،
فيما بقى ، القواعد الرواقية : فمن اجل ذلك نحتفظ (بارادة قوية
لعمل الخير) ، وما فاحية اخرى نعرف كيف (نضع رغباتنا في
وفاق مع الاشياء حينما لا نجد قدرة على وضع الاشياء وفق
رغباتنا . ان السلام الروحي هو رهين بذلك الثمن . وانه لمن المؤكد
ان (ديكارت) كان جد عصري حين كتب : « لو انه ممكن ان نعثر
على بعض وسائل تصير الناس ، على العموم ، احكم وامهر مما
كانوا الى اليوم ، فاني اعتقد ان افضل طريق لذلك انما هو طلبها
بالبحث في الطب » .

ولكنه يبدو قديم النزعة جدا عندما يدعونا لان نعتبر (كل
الخيرات الخارجية كاشياء بعيدة عن سلطتنا) ، وان ننظم رغباتنا
بطريقة ان لا نرغب في شيء لن نحصل عليه ، وفي النهاية ان
نتخلص هكذا من مملكة الخير الدنيوى » .

وعلى كل حال ، نرى (ديكارت) في طبيئته ، وفي رواقيته ،
ثانيا من وجهة النظر المسيحية الماثورة .

لهيب سينوزا

انه لن المؤكد أن ليس من أجل الزهد في كل ميتافيزيقيا اسس
(سينوزا) أخلاقه على تلك الصورة التي اختارها . ولكنه ، حقا ،
اصدر على الميتافيزيقيا المسيحية حكما صارما .

انه قد اتخذ السبل التي سلكها من قبله الأخلاقيون القدماء :
ان الشيء الوحيد الحري بالطلب هو ، في رأى سينوزا السلام
الروحي ، السلام الداخلى المتزن المشوب بالغبطة . ان ما يمكن أن
ينال به ليس هو الطب ، وليس هو تنظيم العواطف بالإرادة الحرة .
انه ايماء الذكاء نفسه ، أن الإدراك والإرادة ليسا شيئين مختلفين .
انهما شيء واحد يعبر عنه باسمين مختلفين . أن السير من النوع
الاول من المعرفة الى النوع الثانى ، ثم من النوع الثانى الى النوع
الثالث ، ذاك هو الارتفاع من وهدة الضلال الى الحقيقة الجزئية ،
ومن الحقيقة الجزئية الى الحقيقة الكاملة . انه بنفس هذه الدفعة
تحقق السيطرة على القلب رويدا رويدا . في اول درجات المعرفة
يكون المرء متارجحا بامواج العاطفة . وفي الدرجة الثانية يعود
حذرا ، وموطا الاكتاف ذا نزعة اجتماعية .

اما في الدرجة الثالثة فانه يصل الى النسيان من الغبطة
وراحة الضمير وما ذاك الا لأن معرفة الدرجة الثالثة تمنح المرء
الإدراك الصحيح الذى يجب أن يطل منه على الكون . انها تبرهن
له على أنه لا يوجد الا جوهر واحد : الجوهر الالهى المتحدى بما
لا يتناهى من الخصائص التى هى في ذاتها لا تتناهى ، والتى لا ندرك
منها سوى صورتين : الامتداد والفكرة . انها تبرهن له على أن
الله ، وهو جوهر كل شيء وعطته ، لا يعمل شيئا لفساية ؛ وان
ما يوجد لا يوجد الا فيه ، وكل ما يوجد انما يوجد بالفاعلية

الضرورية لذاته . كل ما يوجد اذن فما يمكن أن لا يوجد . انها تعد المرء هكذا لان يربط ، بكشف نفساني باطنى ، كل ظاهرة كونية بهذا العلة الاولى التى يتعلق بها كل شيء بالضرورة .

انها تطرد من ذهنه كل فكرة للصدفة ، او الامكان ، او حرية الارادة . انها ترى الانسان كل شيء (متجليا في مظهر الخلود) .

وليس يلزم اكثر من هذا الامداد الحكيم بتلك الطوبى التى ينشدها .

ولقد فهم ذلك جيدا (ديكارت) والرواقيون :

ان الذى يعكر صفو الانسان انما هو عواطفه من حب . وبغض ، ورجاء ، وخوف ، ومع ذلك فالعواطف لها علاج . فاذا ما وجدت اية عاطفة عند المرء ، فعليه ان يشتغل بالتفكير فى طبيعتها ، وان يجد فى تحديدها ، وان يستخلص السبب فيها ، وان يصرف فكره عن الموضوع الذى يثيرها ، مطبقا انتباهه على بعض الموضوعات الاخرى . وليدرك ان الامر الذى نابه لم يكن الا نتيجة حتمية لاسباب اخرى ما كان يمكن اجتناب وقوعها . ويعرض على ذاكرته سلسلة الاسباب التى لم يكن ما يثيره الا نتيجة لها : وليصرف هكذا عاطفته بدل ان يركزها فى هذا المثير . وليتذكر الموجود الابدى الذى صدرت عنه تلك الحالة القائمة ، وليقهر بسرور التأمل فى ذلك الوجود الخالد كل انفعالاته الاليمة . وليستحضر الحكم الاخلاقية ذات الفائدة المحققة التى ترد على انفعالاته . ذاك هو ما يهدى ثورات نفسه . ذاك هو ما سيحقق التوازن الروحى .

وهناك ، بالضبط ، السبب فى ان الدرجة الثالثة من المعرفة تحرر المرء من عواطفه وتمنحه السلام الروحى .

لنفرض ، رقم التحريف التاريخى ، أن (دون دينيخ) كان من اتباع (سبينوزا) اكان ، تحت التأثير باللاهانة يسبل سيفه ؟ اكان

يسأل ذراعه هل هي ضعيفة ؟ اكان يسأل (رودريج) هل له قلب ؟ (١) كلا . ان الإهانة التي وقعت له كانت بعمل المعرفة المهمة ، ستسند الى الله ، الجوهر اللانهائي والعلّة الضرورية لكل شيء ، والذي عند تصدر الملاحظات الدائمة من الصور المحدودة للخلقة .

انه كان سيفكر في تحديد هذا الغضب ، وفي تحديد الشرف ، وفي هذا أول ماء بارد ينصب فوق نار غضبه .

انه كان سيتخيل عيني (شمين) الجميلتين ، وقوة (رودريك) الرقيقة ، انه كان سيبتسم لصورة أطفاله الصغار ، وتلك تسليّة مفيدة لقلبه .

انه كان سيسند الصفعة التي أصابته الى النظام الذي لا دافع له : انها حلقة صغيرة من سلسلة لا نهائية للعلل والنتائج التي يجب أن تظهر على مسرح الكون ، دون أن يكون في المستطاع تغيير الصورة التي ظهرت بها .

انه كان سيقبلها كما يقبل العقل أن الطفل لن يكون له سوى خصائص طفل قبل أن تكون له خصائص رجل . أن غضبه كان سيتوزع على كثير من الأسباب حتى لا يلبث أن يتبخّر .

انه كان سيتذكر أخيراً تلك الحكمة القائلة : (لن تقهر الفيظ بالفيظ بل تقهر الفيظ بالحب) ، فيقدم للصفعة خذّه الآخر ، ومن هنا يكون الفضل كل الفضل لهذه المعرفة ، حيث يجيء على أثرها الهدوء والفصح .

لكن ليس هذا كل شيء : انه بالصعود في سلسلة العلال فان الله هو ما سينتهى اليه كل تفكير .

(١) دون ديبج و رودريج من شخصيات مسرحية كورنيلي (السيد) .

واذن كل من يتفكر في الله فانما يتفكر فيه بسرود .
اليس الله هو المفتاح الذى يسهل ادراك كل شيء ؟ وادراك كل
شيء ، اليس هو اعظم اللذات العقلية الباهرة ؟ وكيف ، اذن ،
بتفكرنا في الله هكذا ، لا نحبه بكل روحنا ؟ السننا نحب كل موضوع
تحمل الفكرة الينا منه سرورا ؟ واذن ، اليست اللذة التى تقارن
في نفوسنا فكرة الله هى اعظم اللذات قاطبة ؟

وها هو ذا السر في أن (دون دييج) الذى من أجل صفعته
حق ، وغضب ، وبارز ، وقتل ، وأوجد البؤس والشقاء ، لو كان
سبينوزيا لما بدا عليه سوى الصفاء والسلام الروحى .

اذن لا حاجة بنا أن نفكر لماذا يكون الناس جد تمساء ؟ انه
لان السواد الاغلب فيهم لم يصل الى الدرجة الثالثة من المعرفة ،
ان هذا الفريق يعيش دائما بفكرة تقليدية ، وبجهالات يحسبها
علما . ذاك لانهم لا يعرفون أن ينظروا الى الاشياء في وضئها
الحقيقى ، ذاك لانهم لم يحذقوا فن الصمود لكى يحيطوا بتلك
الصغائر الانسانية التعسة . ذلك لانهم لم يتمرسوا بتلك العادة
المحررة : عادة التأمل في كل شيء ، وان كان صفة .

مذهب كهذا مذهب جليل الشئان ، ولكنه موضع الشكوك ،
في نظر الفلاسفة العصريين ، شأنه كشأن الالهيات التى تحرر منها
(سبينوزا) . اليس اليقين الذى يفكر في استمداده من الضرورة
المطلقة اللازمة للاشياء هو الذى يمد الحكيم السبينوزى بأصفى
ما يبدو من تسامحه واتزانه ؟

لكن هذه الضرورة كيف يمكن البرهنة عليها بدون برهان من
الميتافيزيقا التحكيمية ؟ واية ميتافيزيقا تحكيمية تستطيع يوما أن
تبرر قضايها بطريقة لا تتقبل النقض ؟

اخلاق المنفعة :

لقد تأثر مفكرو القرن الثامن عشر خطى الفلاسفة القدماء ، ولا غرابة في ذلك اذا لاحظنا الحقائق التي شرحناها آنفا . فهم لم يحجموا عن بعض افكار لا تثبت على النقد لتلك التي رأيناها هنا لسبينوزا . انهم لم يريدوا ان يحشموا انفسهم عناء التأملات التي لا تؤمن غوائلها ، كما فعل سبينوزا ، بل كانوا ياملون - في انجلترا كما كانوا ياملون في فرنسا - الوصول الى القاية بايسر كلفة . انهم كانوا يدعوننا الى تسيان الميتافيزيقيا وهواجسها ، لكي نتجه الى شيء بسيط : الى المنفعة على شرط ان تفهم جيدا .

وقد ورد في كتاب « ديلرو » الذي رد به على كتاب « هلفسيوس » المسمى « الانسان » ا

« اننى مقتنع انه حتى في وسط مجتمع سيء النظام كهذا الذي اعيش فيه ، حيث الرذيلة الناجحة تلقى الإعجاب غالبا - والفضيلة المخففة تقريبا على الدوام تثير الضحك ، اننى مقتنع كما قالت بأنه ليس ثمة وسيلة للظفر بالسعادة افضل من ان يكون الانسان خيرا ، ذاك في نظرى هو اهم ما يجب ان يكتب من المؤلفات واحسنها قيمة » .

ويضيف (ديلرو) الى هذا انه كان يملك الوسائل اللازمة لعمل كتاب في هذا الموضوع . ومع ذلك لم يجسر على ان يخرج مثل هذا الكتاب الذي كان يحلم به الى هذا الحد . ذلك لانه ، كما يقول ، كان يخشى ان يظهره ناقصا وان يفسد بذلك اعظم الحقائق واقدمها .

وهذا الكتاب الذي لم يستطع (ديلرو) اخراجه قد حاول اخراجه فلاسفة من الانجليز في القرن ١٨ م وطائفة من الاخلاقيين الانسكلوبيديين .

دولباخ وبعض النفعيين

ونجد كتاب (دولباخ) المسمى (الأخلاق العسامة) يلخص
ويكمل احسن ما جاءوا به من حجج .

وهل ندهش لكتاب كهذا ، اذا ما تذكرنا المحاورات المألوفة
حيث كان « دينرو » و « دولباخ » يخوضان معا ويتناقشان في
مواضع يبديان فيها الانسجام وروح التعاون الحقيقية ؟

كل انسان لا يرغب ، قط ، الا في سعادته الخاصة . وتلك
الحقيقة قد اعلنها جميع الفلاسفة القدماء ؛ وفلاسفة الالهيات في
العصور الوسطى لم ينتقصوها : اليس رجاء السعادة في دار اخرى
هو ما زينوه لعيون المؤمنين ؟ اليس هو دعائهم التي استندوا
اليها لحمل اولئك المؤمنين على الفضيلة .

ان هذا لابعاد في البحث وراء شيء هو في قبضة اليد . ان
التروى في السعادة الدنيوية واسسها لكاف من سواها .

لكن ما هي هذه السعادة ؟

ان الابيقوريين كادوا يكونون قد فهموها :

ان الفرد ليملكها منذ اللحظة التي يتم له فيها اعظم قدر من
اللذات ، وأقل قدر من الآلام ، وان تحصيل الاولى وتجنب الاخرى
ليهبنا الفن الذي نعيش به سعداء .

ان بعض الناس يعتقدون ان السعادة هي ان نندفع بشراة
على كل لذة عارضة وانهم ليخدمون انفسهم شر خدعة .

قد توجد لذات عاجلة تنطوى على آلام آجلة ، والام عاجلة تنطوى على لذات آجلة .. يجب ان نتحاشى النوع الاول ونختار النوع الثانى ، يجب العمل من اجل المنفعة . لكن بعد ان (نعرف جيداً) هذه المنفعة .

من اجل ذلك ، نضع قاعدة : وهى ان نعنى بالنظام فى حساب اللذات والالام .

والنظام عند (دولباخ) ليس هو النظام عند (مالبرانش) . انه لا شئ فيه من النفوذ العلوى ولا من الميافيزيكا ، انه بكل بساطة هو (الطريقة التى بها يساهم كل جزء من كل ، فى تحصيل الفاية التى ترسمها له طبيعته) فمثلا نرى النظام بسود فى الجسم الحى حينما تودى جميع الاعضاء فيه وظيفتها باعتمادال وانتظام . وسود كذلك فى جسم اجتماعى حينما تودى جميع اجزائه المختلفة الاعمال الضرورية المتبادلة لخير المجموع ، وعندما نلك الاسس يظهر الخلل عند الفرد ، والخلل فى الجمعية . والخلل هنا معناه المرض . وتلك اعتبارات رئيسية فى نظر (دولباخ) .

وهاك السبب فى تخير اللذات والالام : ان اللذة ليست للذة حقيقة الا اذا اتفقت مع النظام . اما اذا كان طلبها مفسداً لهلا النظام فانها تكون شراً . وبالتبادل يمكن ان ينقلب الالم خيراً . انه يكون خيراً عندما يتعين تحمله اما لحفظ النظام او لاقامته من جديد .

واذن فقد كان سقراط على صواب ، كما يردد ذلك (دولباخ) : ان السعادة ليست تكثير اللذات (بضرب من الافراط الجنونى) . انها تكون فى الاعتدال . انها لا تستلزم غير شئ واحد : نسبة عادلة بين الرغبات وبين الحالة التى يكون فيها (الراقب) . وقد كتبه (دولباخ) : « وكلما كان للناس رغبات تعسر عليهم ان يصيروا

سعداء . ان الهناء توجد في التناسب بين الرغبات والقدرة على اشباعها . والاساس الحقيقي للسعادة انما هو هذا :
(لا رغبة الا في حدود القدرة) .

ماذا نستخلص من ذلك ؟

(قبل كل شيء) لا سعادة بدون هذا الاعتدال الذي مجده
(سقراط) مر قبل ثم اليبقوريون والرواقيون من بعده ، والذي
اعتبره (موبتي) فوق كل شيء والذي فيه تغنى (لابرويير) بنفعية
فريدة . الحكماء اذن ، هم الذين ينظمون رغبتهم .

وبعد ، فان (دولباخ) سيحددنا بسهولة : لا سعادة ممكنة
ما لم يساهم المرء في سعادة الاغيار : ان الجهل وعدم التبصر ، هما
السببان الوحيدان اللذان يمنعان المرء من ادراك الرابطة بين سعادته
وسعادة من يحيطون به . ان طرد هذا الجهل ، واكمال ما يجب
ان يعمل او يترك لحفظ الفرد كيانه وعيشه سعيدا في الجماعة
لهو الجهد الواجب على الاخلاقى . ولأجل براءة ذمته ، دعا (دولباخ)
قراءه الى ان يتأملوا في ثلاثة انواع من الأدلة :

ان كلامنا يملك ضميرا أخلاقيا . وهذا الضمير ليس
حاسة فطرية ولا طبيعة الهية ، ولا حسا أخلاقيا ممتنع التغير .
انه ليس الا ثمرة تخلقها التربية ، ولكنه سريع النمو جدا عند كل
فرد بسبب التأثيرات التي يطبعه المجتمع بها . واذن فهذا حق :
ان الضمير يدفعنا الى احترام الآخرين ومعاونتهم . وهذا جد
متحقق أيضا : اننا عندما نعصى هذه المقررات ، فاننا نحس منه
بتأنيب جد أليم ، أما عندما نطيعها فاننا نشعر ان لنا عند أنفسنا
موفور النبطة .

ان الضمير الطيب هو مكافأة الفضيلة : انه يقوم على الثقة في
ان أعمالنا يجب أن تمنحنا الاعجاب والاحترام ، والمحبة من الناس

الذين نعاشرهم . كيف ندهش ، اذن ، لهذا ؟ ان الضمير الطيب هو أحد العناصر الأساسية للسعادة . هل يعتبر غير مقنع أن يعيش المرء بريئا من انلوم ، وأن يستطيع ، في كل لحظة ، أن يستعيد ذكرى الخير الذي أسداه الى أشباهه ، وأن لا يجد في سيرته الا جميع الطيبات التي له بها الحق في أن يعجب بنفسه ؟ أما الضمير الخبيث فانه ، على الضد ، يفسد حتى اللحظات السعيدة . (ان الشقى لا يستطيع أبدا ، أن يتمتع بسعادة صافية في الدنيا) . ومن هنا تبدو النتيجة التي عبر عنها (دالمبرت) في عبارة بليئة (ان المبدأ الأصنى للفضيلة هو اذا لم أكن مخدوعا ، الرغبة في أن يكون المرء راضيا عن نفسه : وهل تلك الرغبة الا نتيجة للانانية بمعناها الصحيح ؟)

لو لم يكن شيء بعد هذا من الحجج لكان في هذا الكفاية . ان (جان جاك روسو) مع كونه انخدع في الأصل الحقيقي للضمير قد كان على حق في قوله : (ان السعادة تفان المرء بمجرد أن يرتكب الإثم) .

ولكن هذه الحجة ليست الوحيدة . فان المرء لا يمكن أن يعيش الا في الجماعة وبها .

وأولئك الذين تخيلوا حالة للطبيعة يوجد فيها الفرد مستقلا انما تصوروا حلما . (انه ليس الا بطريق تجريدى أن يتصور أن الفرد يمكن أن يوجد في حالة عزلة تامة مجردا من كل علاقة تربطه ببنى نوعه . وهذا الذى يسمونه الحالة اللاتبيعية لن يكون الا ضد الحالة الطبيعية) . انه بالانعزال عند كل هيئة اجتماعية يكون مصير الفرد الانساني أن يتلاشى في تعاسة . ايمكن أن يبقى قليلا ؟ ربما ، ولكنه لن ينسل . وبهذا ينتهى نوعه الى الانقراض .

انه ليس الا من الجماعة أن تستمد الانسانية حياتها .

ولكن الجماعة لن تكون ممكنة الا ببعض الشروط . وقد فهم
(هوبز) ذلك جيدا .

نظرية العقد الاجتماعى

اذا كان لجماعة ان توجد ، فما ذاك الا بفضل عقد اجتماعى
يتقرر بين اعضائها . فاذا كان مصير ذلك العقد الاطراح والاهمال
فان الجماعة تتمزق ويصير افرادها ثم اعقابهم الى الزوال . وما
العقد الاجتماعى هذا ؟

انه عند (دولباخ) : (مجموعة الشروط المنطوقة او المحوطة
التي بمراعاتها يتمهد كل فرد من اية جماعة للآخرين منها بان يعمل
على خيرها ، وان يحترم ، من اجلهم ، واجبات العدالة) . ذاك
هو مجموع (الواجبات الذى تفرضه الحياة الاجتماعية على من
يعيشون معا لفائدتهم العامة) ومن هنا ينشأ اصل الخير والشر ،
والعدل والظلم وما يحددهما .

ان الالتزامات الاخلاقية (ليست مؤسسة ، قط ، على عقود
مبرمة بين الناس ، ولا على ارادات وهمية لكائن فوق الطبيعة .
بل على العلاقات الخالدة التى لا تتغير والتى توجد بين ابناء
النوع الانسانى الذى يعيش فى جماعة ، والتى سيبقى مابقى
الفرد والجماعة) . انها (الضرورة الدافعة لان يعمل المرء او
يجتنب بعض الاعمال ، مراعاة للخير الذى يبحث عنه فى الحياة
الاجتماعية) . ان اى فرد يكون قد فهم هذه الحقائق ووزنها
سيقهر هذا بجلاء ا اذا كان يهتم تماما بمنفعته الشخصية فعليه ان
يظهر بظهر العدالة والخيرية . اما ان يضر بالآخرين ، فليس ذلك
الا مخاطرة وطيشا وجنونا . لان عمل الفرد ضد الجماعة ، ليس ،
فى نظر المنطق الصحيح ، الا عملا ضد نفسه .

وهنا يتم (دولباخ) هذه الاعتبارات بحجة منحطة وسوقية
وأجدر بمطابقته لاعتبارات (هلفيثوس) : ان هناك خيرات تنمسك

بها على الخصوص . كحب الآخرين إيانا ، واحترامهم وعطفهم ،
والشهرة التي تنالنا منهم ، من كل ذلك نحن نجنى أشهر اللذات .
وإذن ، ما الذي يحصل لنا هذه اللذات ؟ وما الذي يسلبنا إياها ؟
إن التجربة تجيب أن الفضيلة هي التي تحققها ، وأن الرذيلة
هي التي تقضى عليها .

ومن هنا نصل الى نتائج جديدة بالذكر : (يجب ان لا نعتقد
أن الفضيلة تضحية شاقة على حساب منافعنا ، فانه لا احد
يعرف جيدا كيف يجب نفسه الا ذاك الذي مارسها) . (انه ليس
سوى رجل الخير ، ورجل العقل ، والرجل النافع للاغيار ،
يستطيع ان يقول اننى احيا) .

ان كتاب دولباخ (الأخلاق العامة) هو تقريبا أفضل المرافعات
التي أبرزتها الفلسفة لصالح مذهب المنفعة الشخصية ، وماذا
أضاف اليه ، في الحقيقة ، أولئك الفلاسفة الانجليز الذين
لا ينسى مجهودهم كلما وضع نظام هذا المذهب موضع البحث ،
(جرمى بنتام) ، و (جون استيورات مل) ؟

مذهب بنتام ومذهب مل :

ان كتاب (الديونتولوجيا) لم يظهر الا بعد موت بنتام سنة
١٨٢٤ م . وان بنتام ليبعد ، فيه ، متفقا تماما مع النفعية الذين
تقدموه على هاتين الحقيقتين :

- ١ - كل فرد لا يرغب الا في سعادته الشخصية .
 - ٢ - السعادة هي تحصيل اللذات ، وتجنب الآلام .
- اما خطته الاخلاقية فهي ، بالتالى محددة بوضوح .
وانه لغير ذى جدوى ان تكلم بنى الإنسان عن واجباتهم ، ان
ذلك لمستهنج ، تلك الواجبات التي لا يهتمون بها ، بل يتعدون

عنها في اصرار . ان الواجب هو السير على غير هذا السبيل : يجب ان نرشدهم الى الطريقة التي ينالون بها تلك السعادة التي تحوى من السرور ما يميلهم نحوها ، وما لا يملكون معه الا أن يعملوا بكل ما في طبيعتهم من قوة . ومن هنا كان اسم اكتساب (الدايولوجيا) : علم ما ينبغي عمله ليس لانه يجب ، بل لأن الانسان انها هو انسان . ولانه من طبيعة الانسان ، بسبب انه انسان ، ان يطمح الى ما هو مجبور بطبيعته على أن يطمح اليه .

وان المسألة التي يعرضها (بنتام) لهى بعينها المسألة التي عرضها (دولباخ) . ما السبيل الى توفير اكبر نصيب ممكن من تجنب الآلام بقدر الامكان ؟ يتفق (بنتام) هنا مع (دولباخ) على مبدأ الحل . انه لخطا ان يهجم المرء على اللذات ، بدون تبصر ، وبدون تخير ، بل لكي يسلك الانسان سلوكا حسنا ، يجب عليه ان يعد حسابا للذات والآلام وقيمها النسبية . يجب ان يكون قائد المرء في حياته (حساب الذات) . ولنتبصر ، بهذا الاهتمام ، اللذات ، والآلام : انها تختلف بعضها عن بعض في عدة نواح . يوجد أولا من اللذات لذات اقوى أثرا من سواها . وطبيعى لما كانت هى الأفضل فانها لاجدر بان تطلب ، كما أن الآلام الأشد جديرة بان يعتمد عنها بعناية أكثر من سواها .

ويوجد ايضا ، لذات وآلام اطول اجلا ، واقرّب حيوتا ، وأكثر وقوعا من سواها . ومن الطبيعى ان تكون اللذات الأفضل هى الأطول والأقرب ، والاكد . اما الآلام فتكون اقل رهبة اذا كان ذلك كله فيها على اقل درجة .

ولنتأمل ، الآن ، الأعمال التى تنتج للذات ، والآما ، فى ابعاد نتائجها . ان هناك بعض لذات غير صافية : تلك التى تشير ردحا من الزمن الآما أكثر او اقل حسنة . وهناك بعض الآما غنية بالفوائد : تلك التى تكون نتائجها البعيدة طيبة الثمرات . مثلا : السكر للذة غير صافية . العمل الم غنى بالفوائد .

واللا حظة تشعرونا بالعنصر الآخر في التقدير : الامتداد
في اللذات والالام . ان رقة الشعور تربطنا بامتالنا كما رأى ذلك
(آ . سميت) . اننا نتألم لرؤية من يتألم . ونسر برؤية من يسر .
واذن ، فان بعض اعمالنا تضر لنا وحننا للذة ، او الألم ، وبعضها
قد يكون سببا في ايجاد تلك الحالات لنا ، او لجماعات سوانا
كبيرة كانت ام صغيرة . فكيف نهمل مثل تلك الظاهرة في حسابنا ؟
ان رقة الشعور تزيد في لذاتنا وفي آلامنا .

ان حساب اللذات يجب ان يدخل فيه كل هذه السمات ،
فاذا هو فعل ، فانه سيستخلص حقيقة اخلاقية يعتبرها (بنتام)
قطعية : (ان التبصر يؤدي الى الرعاية) ، وبعبارات اخرى ،
نقول ان الحساب الدقيق لمنفعة المرء الخاصة ، يبرر في كل
حال ، مسلك كل من يلتفت في عمله مبدئيا الى مراعاة السعادة
العامة . لكي يعيش المرء سعيدا فليس له الا وسيلة واحدة : ان
يكمل المرء كل عمل منقوص ، وان يؤيد كل عمل خاص او عام
بحيث تكون نتيجته وغايته تحقيق (اعظم قدر من اللذات لأكبر
عدد من الناس) .

عنه مل :

ولدا لم يصف (جون ستيوارت مل) الى هذا ، في الحقيقة ،
الا شيئا واحدا . ان (بنتام) قد أهمل ، في حساب اللذات عنصرا
أساسيا . ذلك انه نسي أن اللذات لا تختلف فقط في الكمية ،
وانما تختلف ايضا في الكيفية . هذا معلوم (فلأن يكون المرء سقراط
الساحط خير له من أن يكون خنزيراً راضياً) . وذاك لأنه كما
توجد لذات رقيقة وسامية ، كذلك توجد لذات غليظة وسوقية .
وقد يفضل بعض الناس لذة واحدة سامية على عدة لذات غليظة .
ونكمل ما قاله (بنتام) في هذا المقام .

لكن يقال : كيف يمكن تقدير هذا السمو النسبي في اللذات
والآلام ؟ وبجيب (ستيوارت مل) انه يوجد في العالم (ناس خبراء)،
اولئك الذين أتيح لهم أن يفهموا بتجاربهم الشخصية ، وان يقارنوا
لذات مختلفة . مثلا : نجد ناسا عاشوا في الضعف الخلقي لهذا
العالم ، ثم انغمسوا اخيرا في طهر الفضيلة وصاروا قديسين .
اولئك من الخبراء ، لأنهم بالقياس عرفوا الفرق بين اللذات الفاضلة
واللذات المنحلة . ومنهم (القديس أوغسطن) و (بسكال) . واذن
فعلينا ان نستشير هؤلاء الخبراء . انهم جميعا متفقو الرأي على
انه يوجد بين لذاتنا لذة لا يتناهى سموها . تلك هي الرضا الاخلاقي
كما يستشعره ضمير مطمئن . ومن بين الآمنسا يوجد ألم على
الخصوص شديد القسوة ، انه ألم تأنيب الضمير .

ان النتيجة لن تتأخر طويلا : كل انسان يريد ان يكون سعيدا .
كل انسان عليه ان يستعد لكي يكون دائما بمنجاة من تأنيب ضميره
وأن يحتفظ بضمير مطمئن ، فاذا ما تحقق هذا الاحتياط فليس ثم

من سبب لحرمان المرء نفسه من أية لذة توجد ، ولا سبب يتناول
دون تحاشى أى ألم ممكن الاجتناب .

والسير على هذا النمط معناه حساب الحياة . ولعل كان انفعاده
على صواب : ان أول الفضائل هو الحذر المستنير بالذكاء . انه يقود
المرء الى ارادة أن يكون عادلا وخيرا ، اعنى فاضلا بالمعنى المألوف
للكلمة .

وانه يؤكد ، ان هذه المؤلفات لها مذاقها الخاص وبرودها
الأخلاقى الانجليزى المطنن ، الأمر الذى ينقض كتاب (دويلباخ)
(الأخلاق العالية) . لكن أمن أجل هذا هى تختلف عنه بطريقة
محسوسة .

كل هاتيك المذاهب التى تختلط فيها العقلية القديمة باليسول
الانسانية العصرية تبدو ، على التحقيق ، ذات روعة . ولكنها ، مع
ذلك قد اثارت عاصفة من الغضب . وفى الحقيقة اذا كانت هذه
المذاهب غير قابلة للنقض كلية ، فان الأخلاق ستؤسس على أساس
مستقل عن الدين . وفى هذا صدمة قاسية لأولئك الذين يدافعون
عن هذه الناحية (١) ، لافتين الانتظار الى أن الأخلاق بدون الدين
ستكون ميتة .

ومن هنا نشبت حرب عوان ، فى الأخلاق الدينية الماثورة ، وفى
مذاهب التوفيق الروحية ، ضد مذهب المنفعة . ومن هنا أيضا
ثار رد منظم فى سموط من النقد ، بينها من ناحية قيمتها اختلاف
ملحوظ .

وقبل كل شئ علينا ان نعرف كيف نفهم هذا : انه مهما يكن
خصوم مذهب المنفعة الشخصية من قوة المعارضة ضد مبادئه ،
فانه يحوى عناصر للحقيقة لاجدال فيها .

(١) تأسيس الأخلاق على الدين .

ولنتأمل ، في الحقيقة حال الأفراد المعتدلين المثقفين في العالم المنمدين . أولئك بطريق الوراثة ، وبطريق التربية ، قد تم لهم ضمير أخلاقي حساس . فإذا كنا لا نفكر إلا فيهم وحدهم فلا شيء يكون أتم ضبطاً من قواعد أولئك المنفعيين . وفي الحقيقة ، نجد الأفراد الذين تكون ضميرهم بالتربية الطيبة يحسون ، تماماً ، بتأنيبات ملهية عندما يعصونه . كما أنهم يشعرون ، جيداً ، بسرور سام وعميق ، عندما يحسون بتجردهم من الأدناس الأدبية والمادية . واذن بالنسبة لفرد كهذا ، كيف لا تكون الفضيلة حساباً طيباً ، والرديلة والاثم حساباً مشئوماً ؟ انه اذا كان لا يفسد الضروري لكي يقره ضميره ، فانه سيكون أولى الضحايا لسلوكه وأوفرها المآل .

وان هذا ليس حقاً فقط بالنسبة لأولئك الذين تحكمهم ضمائرهم . انه كذلك ، عند أولئك الذين أوجدت المدنية والثقافة عندهم بعض استعدادات ظاهرة من رقة الشعور . ان هؤلاء يتألمون كثيراً اذا ما راوا أو تذكروا الآلام الأغبيار الى حد انهم يتجنبون المساهمة فيها ، بل انهم يعلمون ما يمكنهم للتخفيف عنهم ، كما انهم يكونون جد سعداء لسعادة الآخرين ، حتى ليحترمونها حين توجد ، ويجتهدون اذا لم توجد في أن يوجسدوها .

ان العناية بابرار مثل هاتين الحقيقتين لعمل جليل القيمة . وان خصوم مذهب المنفعة كثيراً ما ينسون هذا : ان مؤلفي هذه المذاهب ليشعروننا بانهم كانوا ذوي روح طيبة . ان خطاهم الأساسي ليس في أنهم اعتبروا انهم سيكونون تعساء اذا لم يكونوا فضلاء ؛ انه انما كان في أنهم اعتقدوا أن جميع العالم سيكونون تعساء مثلهم اذا لم يكونوا فضلاء مثلهم وعلى نفس طريقته .

اننا نلمس هنا نقطة الضعف .

ولنسلم مبدئياً ، ان الناس جميعاً ذوو ضمائر مهذبة الى حد

انهم جميعا يضعون في المكان الاول من اهتمامهم البعد عن ذنوبهم الضمير ، وأن يتمتعوا بالرضا الأخلاقي . فهل يمكن القول بأنهم جميعا سيتفقون في نمط سلوكهم ؟ لتتذكر هنا الفصل الأول من مؤلفنا هذا . اذا كانت الضمائر الإنسانية هي على التقريب متحدة على هذه القواعد الأساسية : (الزم العدالة) ، (الزم الخيرية) فهي لا تفسر هاتين العبارتين بتفسير واحد . وهل الرجل الذي يبيع تعدد الزوجات يمكن ان يحس بتأنيب الضمير لارتكابه هذا التعدد ؟ أم هل امرأة من قبائل الهوتنتوت تحس خجلا مؤلما من اجل تجولها عارية كما ولدها أمها ؟ أم هل يستشعر متعصب لله ضيقا اذا مارسق او قتل نصرانيا ؟ وفضلا عن ذلك ، فأى اضطراب يستشعره ضمير امرأة عربية تفاجأ متجردة من الحجاب الذي يجب عليها ان تتقي به جميع الأعين ! وأى بأس يستولى على نفس رجل بدائي حين يمسس قدسية بعض المقدسات عنده فتتولاه بالتعذيب آلهة الجحيم !

لكي يحقق المرء سعادته الخاصة ، يجب عليه ان يسلك بحيث يجنب آلام تأنيب الضمير ، وان يحصل على سرور الرضا الأخلاقي . تلك قاعدة سامية . ولكنها لا تحقق التوافق بين الناس الا اذا كانت ضمائرهم في انسجام . وانا لنعلم ان ذلك غير متحقق . وبلا حظ ادهى من ذلك : كثير من الناس ، على التحقيق ، لهم ضمائر . ولكن هل للجميع مثل ذلك الضمير ؟ ان من يتأمل سلوك كثير من الأشخاص سيجد نفسه مضطرا الى التساؤل في ذلك . هل دقة الحس بالرضا الأخلاقي وتوقع لوم الضمير امر شائع الى حد ادعاءات المختصين الأخلاقية ؟ ان بعض العيارين والسفاحين قد يحققون لانفسهم نصرا بان يطمئنا بعض الناس لكي يجربوا نصلا جديدا وقع في ايديهم ، او بان يلقوا الى الماء ، لكي يربحوا رهانهم ، أول امرأة يصادفونها فوق قنطرة .

وبصرف النظر عن التفكير في هذه الأحوال الشاذة ، ليس خوف

رجال الشرطة ، وخوف الراى العام ، وخوف العقوبة الالهية ، هو الذى ، عند كثيرين من الناس ، يقوم مقام الفضيلة ؟

ثم الامتناع عن عمل أو تكليف النفس به لنوال الرضا الأخلاقى أو الفرار من وخذ الضمير أهو ، بالنسبة للرجل السوى ، قاعدة أم شلوذ ؟

وما هو حق عن الضمير هو ، أكثر من ذلك ، حق عن العاطفة الرقيقة (المشاركة الوجدانية) . ان بعض الناس يسرون بسرور الناس ويتألمون لآلامهم . لكن هل ذلك ظاهرة كثيرة الشيوع ؟ كم فى الناس من يسر فى أعماق نفسه بالآلام الآخرين ، وكم منهم لن يجدوا فى تلك الآلام الا فرصة لاشباع فضولهم ! وكم فيهم من يكون موقفهم فى ذلك على ادق تحليل ، موقف من يستوى عنده الأمران تماما ! (١)

يجب ان لا نسير وراء الأوهام ! ان من يعمل حساب سعادته على الطريقة المنفعية ، فانه لن يجدها تتحقق فى الفضيلة الا اذا تم له ضمير أدبى كامل واستعدادات قوية من رقة العاطفة (المشاركة الوجدانية) وبالاختصار : روح اجتماعية قوية صقلت بعوامل الوراثية والتربية .

ولسنا نرى شيئا جديدا فى تلك التحديدات ، التى حاول ادخالها فى حساب المنفعة (بتنام) و (ستيوارت مل) اللذان عملا على اصلاح أمره .

ان (ستيوارت مل) ينصحنا بأن نرجع الى مشورة الخبراء والى القدوة بهم . يا اسفا ! وهل أولئك الخبراء متفقون ، اذن ، فيما ينهم على القيمة النوعية للذات والآلام ؟ لنفرض ان رجلا ذا تربية عالية حل بباريس ، ولنقله الى متحف (اللوفر) ثم الى ملهى شعبي لكي يحسنى كأمسا (من رحيق مفلقل) . انه لن يتردد ، بعد

(١) اى لا فرق عندهم بين الآلام الناس وسرورهم .

في ان يعتبر الجمال الفني الذي رآه في المتحف لذة اسمى وارجح
وان اللذة التي اجتنأها في الملهى ليست الا لذة سوقية الى حد
كبير . ولنفرض ، الآن ، ان زنجيا قد احضر من الكونغو ، ولعنده
بدوره ، أولا ، الى متحف (اللوفر) ثم الى الملهى ، فهل نظر ان
تقديره لقيمة اللذات التي شعر بها سيكون هو بعينه تقدير
الأول ؟ وانه ، مع ذلك ، قد صار من الخبراء . الم يوضع بين امرين
مرغوبين لكى يستشعر درجتين مختلفتين من اللذائد له القدرة على
المفاضلة بينهما ؟ وانا لنخشى ان يكون (ستيوارت مل) قد اغتر
نفسه ، بسداجة ، في مظهر المتفائل . كل امرئ ، حسبما يقول
المثل ، يأخذ لذاته حيث يجدها . وكل امرئ ، فضلا عن ذلك ،
انما يقيس قيمتها بمقياس التهذيب الذي أتيج له . كيف يمكن
لتجربة فرد ان تحصل لنا حسابا يقاس به سلوك سواء اام كيف
نجعل جلفا من الأجلاف يستشعر من نشوة الفن ما يستشعره احد
هواة الفن امام (الجيوكونده) ؟ وكيف يمكن اشعار امرئ ذى ضمير
بدائى ما يستشعره المتمددين من لذات اخلاقية يجدها في الفخر
بتضحيته ، وبعبوديته من اجل وطنه ومواطنيه ؟

اما عن قواعد حساب اللذات التي وصفها (بنتام) فهل نراها
محقة تماما ، وفي كل الظروف ، للمطلب الرئيسى من المذهب
البنتامى ؟ (التبصر يقود الى الرعاية (١) . هاك هو مايجب ان يبرهن
عليه . ومن المعلوم ان الذين هم في حاجة الى الاقتناع ليسوا هم
الذين يملكون ضميرا مهلبا ورقة عاطفة (مشاركة وجدانية) . ان
أولئك مقتنعون من قبل . اما الذين هم في حاجة الى ذلك فانما هم
اصحاب الضمائر المنحطة ، والذين ليسوا منها على شيء اصلا .
واذن فهل الموضوع يبدو دائما سهلا ؟

لنتذكر ، في هذه الفرصة مثلا اخلاقيا قديما هو وان كان باليا
ومرددا فانه مع ذلك لايزال محتفظا بروقه :

(١) اى مراعاة العدالة في السلوك .

لنفرض أن في الصين جايبا واسع الغنى . ولنفرض أنه شرس
ومبغوض من جميع الناس . وايضا فلنصفه بجميع النقائص مطاوعة
للمشهور عنه ، وبجميع ما هو في طبعه من أبغض صفات القسوة .
ولنفرض في أوروبا صعلوكا (١) ، وحيدا في حجرته ، ولنفرض أنه
مشرف على الموت جوعا ، وأنه مريض مثقل بالديون ، ذو زوج واطفال
يصطرخون من قسوة البؤس . ثم لنفرض أن تحت يد هذا البائس
ثرا كهربائيا ، وأنه يعرف أنه بالضغط على هذا الزر الكهربائي
سيصعق هذا الجايب البغيض الى كل العالم ، ويعرف أيضا أنه
لن يعلم بعمله لا الشرطة ولا أي كائن من يكون وأنه سيرث عنه فورا
بلا منازعة ولا خصومة قضائية ، ثروة هائلة . ماذا يجب عليه أن
يعمل ؟ ايضط على الزر الكهربائي ؟ أم سيكون له من الشجاعة
ما يجعله يمسك عن عمله ؟

لنستشر ، هنا ، الأخلاق الماثورة . انها ستجيب بلا تردد .

ستحكم بأن قتل هذا الجايب يكون حوبا كبيرا . ان الشراح
وحدهم هم الذين يختلفون تبعا لما يختارونه من المذاهب . ان المثل
الأخلاق الدينية يذكر هنا ارادة الله وخشيته . ان الله يأمر باحترام
حياة كل بنى الانسان . انه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور .
انه يجازى على الجناية دون رحمة . كما ان المثل لخلقية الواجب
المجرد ليس هو بأقل ايمانا . ان العقل يعلو علينا ان نحترم اشخاص
الآخرين . انه يتطلب منا الامتناع عن كل قتل ، وخصوصا القتل
المقترون بالاسباب الأوفر رجشعا والأظهر سفالة . ان (دولباخ)
و (ستوارت مل) لهما هنا رأيهما : (انك اذا امتسلمت لقصدك
الحاضر فانك ستحكم على نفسك ابد الحياة بأشد تأنيسات ضميرك
احراقا ، انك ستحمل الى كل مكان وشم عارك . حتى ولو كان
الشر يجهل ما كان ، فانك انت تعرفه . اما اذا كنت قد ثبت في وجهه

(١) الصعلوك القير .

نصدك فانك على الضد ، مستشعر بسرور اخلاقي لايفدر . انك
ستحفظ في نفسك بانفعالات تشع بالأضواء لانك حققت عملا جيلا .

لكن لنفرض ان صلوكنا هذا كان من أولئك الذين كانت تربيتهم
الاخلاقية فوضوية . فهو لا ضمير لهناو ضميره كئيف صفيق وبداني .
هو من الطراز الخشن المتعود على الفظاظلة . لنفرضه الآن كان مساحا
بقائمة حساب اللذات التي ارتاها (بنتام) . ولنفرض انه ، قبل
ان يضغط الزر الكهربائي ، او قبل ان يرجع عن قصده ، كان قد
رتب ميزان أرباحه وخسائره . فهل كان سيحذف في عملية كهذه
ما يثبت ميله الى العدالة والمراعاة لكي لا يحجم عن قصده ؟ انه
يقتل الجاني . وهكذا يتحصل مورد من اللذات القريبة ، المؤكدة
الطويلة ، العميقة الاثر . ولن يكون العمل الذي ارتكب ملوئا من
اللذات التالية للعمل فقط ، بل انه لخصب من اللذات المستقبلية
الدائمة بدوام الحياة . ان هذه اللذات لن تكون متعة له وحده ،
بل لزوجته ، واطفاله ، والبائسين الذين ربما يساعدهم . بل حتى
أولئك التعساء الذين يكونون قد تخلصوا من الجاني الذي يظلمهم
سيكون لهم نصيبهم من هذه اللذات . ان الحاصل الحسابي هنا
جد جسيم ! ثم ماذا يخشى في هذه الناحية ؟

اهو تائب الضمير ! لكن اى تائب يكون مع انه لم يقتل الارجلا
شريرا ؟ ولنفرض ان شخصيتنا هذه تمتنع عن قتل الجاني . انه
ربما يستخلص من الامتناع لذة وقتية من الرضا الاخلاقي او من
كبريائه . ولكن كم من حشرات ، بعد ذلك ، على اللذائل التي ضاعت
بسبب غفلته ، ولنظر يؤسه ويؤس عياله ! واى انفعال ممض يساوره
اسفا منه على انه كان قد أصبح في يده حظه وحظ ذويه فلم يكن
له من الحماسة ما يفيد به من تلك الفرصة الفريدة في بابها .

حقا انه ، بالنسبة لبنتامي ، يمكن ان يوجد سبب للتردد في
ارتكاب هذا الجرم . فالذا فرغنا أن صلوكنا الذي مثلنا به كان

بنتاميا فأين كان يجد السبب الذى يدعو الى التردد فى قصده ؟
أكان سبرى ، بوضوح ، أنه فقط فى الظهور بمظهر العدالة والمراعاة
نحو الجابى يكون قد فهم المنفعة بالطريقة العقلية الوحيدة ؟
لكن ربما قيل ان الأمور لا تجرى فقط بهذا المجرى . اذ ان
المجرم لن يكون واثقا بسرية جريمته ، ولا بفراره من العقوبة . لا ريب
فى ذلك .

ولكن هل نعجز ان نأتى بأمثلة من نوع آخر هى على الخصوص
اشد زعزعة للضمير ، لأنها من وقائع الأمس وربما من وقائع الغد ؟
تلك حرب أو تلك ثورة مثلا ؟ الى أى ناحية يلتجئ المراء ؟ ايتعم
واجبه كجندى ، بأن لا يتردد فى تضحية حياته لخير الجماعة ؟ أبودى
واجبه ، كمواطن ، بأن لا يتردد فى أن يختار الكفاح فى سبيل ما هو
عدل ، مخاطرا بأن يفقد كل شيء : ماله وحرية ، وحياته ؟ أم يجب
على الضد من ذلك ، فى زمن الحرب ، ان يفكر فقط فى الاختفاء ؟
أيجب فى زمن الثورة ، أن يتوارى وراء سياج حقير من النفاق حتى
تنتهى العاصفة ؟ ما الذى تحكم به ، على هذا ، أخلاق المنفعة
الدائية ؟

من المؤكد أنه اذا ما نظرنا الى أولئك الذين لهم (قلوب شريفة)
فان لهذه الأخلاق ما تقوله . انها ستجعلهم يفهمون : ان الاختفاء
والنفاق ربما كان فيهما ظفرهم بالحياة ، ولكنهم سيفقدون فى نظر
انفسهم (تلك الكرامة) التى من أجلها ضحى (سيراو دي برجرالك)
بنفسه . انهم سيحكمون على انفسهم باشمئزاز اليم من انفسهم .
انهم لن يستطيعوا قط ، ان يحياوا . انه بالنسبة لأشخاص من هذا
القبيل ، أشخاص منحتهم الوراثة والتربية الضمائر الحية ، (لإسعاده
مع الإثم) على الرغم ما أداء (باربى دوريشلى) . ان مثلهم هو
تماما المثل الذى أوردته (رينان) : (الموت ولا العار) .

لكن هل لكل الناس قلوب شريفة ؟ أم هل بلغت درجة العداسية عند الناس جميعا حد التآلم عند عمل الشر ؟ هل كل الذين تنفخون زمن الحرب أحسوا بتأنيب الضمير ؟ أكل الجبناء خزايا لأنهم جبناء ، ان النجربة لا تدر ، في تمام وضوح ، الا على العكس ، انهم لبسوا قليلين أولئك الذين تمتعوا بحياة أطول بعد الحرب أو بعد الثورة ، لأنهم عرفوا كيف يتوافقون مع مقتضيات الأحوال بأن يعيشوا مطمورين صامتين . ومن بين الذين اختاروا تلك الخطة كم هم أولئك الذين يلومون أنفسهم لوما عنيفا ؟ ومن منا لم يعرف من بينهم أولئك الذين يفخرون بعملهم هذا كما لو كان مفخرة ملحوظة ؟ وأنه لحق الى حد كبير أنه ، في مسائل الأخلاق والشرف ، يوجد العمى كما يوجد أولو الأبصار . فهل يستوى الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور ؟

انه يؤكد ، ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهبا زائفا بكل ما فيه ، وان خصومه قد أفرطوا في رميه بتلك التهمة . انه يفود ، راسا ، الى الفضيلة كل من يملك ضميرا مهذبا حريا بأن يؤنب وان يشيب بالرضا الأخلاقي ، وكل من يملك استعدادات من العاطفة الرقيقة ، وميولا من الرحمة . انه يقود اليها ، بأسهل من ذلك ، من يكون قد فهم الطبيعة الحقبة للسعادة ، والتناسب العادل بين اللذات وفرونها ، والقناعة والاعتدال .

لكن هل مثل حجج (دولباخ) و (بنتام) و (ستيوارت مل) يمكن ان تقنع داعرا مغم بالحق بالخير ، مفسودا بالبطالة ، سافلا مند الفولة ، بأن منفعة الحقبة هي في أن يسير على عكس ما كان قد تعود ، وأنه يجب عليه ، من أجل لذات الفضيلة التي يجلبها ، ان يزهد في تلك اللذات القظة السهلة التي يعرفها ؟ ان متمديننا في حالته الطبيعية يجد نفسه جد تعيس اذا ما اغتال احدا ، أو سرق أو ارتكب بعض الأخطاء . لكن هل يكون كذلك تعيسا اذا ما اخان

زوجته ، أو تففل المكاسين في تهريب بعض السلع ، أو كذب المجاملة؟ وكيف ندهش ، حينئذ ، اذا كان بعض افراد ، هم انزل من الحالة الطبيعية ، لا يلومون انفسهم كلية على تلك الفظاظة التى نرى من فى حالته الطبيعية يلوم نفسه عليها ؟ انهم لا يلومون انفسهم عليها، كما ان الرجل المحتفظ بتوازنه الطبيعى اذا ما كان فى سن الستين هو لا يلوم كذلك نفسه على هفوات الشبيبة .

وبالاختصار نقول ان مذهب المنفعة الشخصية ليس مذهبا عديم القيمة ؛ انه فقط جد متغائل ، وليس فى تفاصيله قواعد للساوك موثوق بها الى حد الكفاية . ان اطمئنان الضمير ، بالنسبة الى النفوس المهلبة تهديبا عاليا ، هو المطلب الاول . لكن هل كل النفوس عالية التهذيب ؟

مذاهب الواجب الخالص

ان الاسباب التي اوردناها اتفقا لبست هي الاسباب الوحيدة التي اثارَت عند خصوم مذاهب المنفعة ارتيابا عميقا حول مبادئها .
ان هنا سببا آخر على جانب عظيم من الاعتبار . انه في الحقيقة قد احدث رد فعل يتم من اشمزاز ، عند بعض العقليين ، ليس فقط ضد مذاهب المنفعة المائلة ، بل ضد جميع مذاهب الحكمة الأرضية ، وجميع المذاهب التي تستمد من الالهيات .

نحن نرى مثلا ، منقادا يلقي بنفسه في الماء . اتنا نمتدح نضحيته . ولكن هانحن اولاء تكشف امرا كنا عن مثله غافلين ، هانحن اولاء نجد ان كل منقلد له دافع يبغيه . اذا كان منقادنا هذا قد ألقي بنفسه في الماء ، فان ذلك لانه يأمل في نوال المكافأة الموعودة ، وليس للواجب ولا للرحمة بالضحية . ولن ننقطع حقا من أجل هذا ، عن أن نقدر القيمة العادلة لعملية التخليص في ذاتها . ولكن شعورا يفرض نفسه علينا : ان هذا المنقلد لا يصل من القدر الى ما يظهر لنا انه يساويه . انه لم يخاطر بحياته الا من أجل (منفعة مادية) .

انه لم يصنع غير (صنيع التاجر) الذي مرن على التمسليم والتسليم . انه لا اثر في عمله ، لا للخلقية ولا للفضيلة .

ان هذه الملاحظة لبينة . وكان ينبغي أن يكون فيها التفتية ، في نظر بعض الأخلاقيين ، لصرف انظار فلاسفة الاخلاق الماثورة من عرض الاخلاق على بساط البحث .

ان جميع أولئك الذين ابتدعوا مذاهبهم من تعاليم الحكمة الأرضية ، وفي الرميل الاول من بينهم أصحاب الاخلاق المنفعية ، قد ارتكبوا

جميعا نفس الخطأ . انهم طالما دعوا الناس الى السلوك على اساس :
(انتهج هذا السبيل لكي تحصل على السعادة ، واذا انت لم تنتهج
ذلك السبيل الذى رسمناه لك فان تصل الى شيء منها) . اليس
هذا دعوة الى الاخلاقية فى نظير اجرة تقدم ؟

وحتى اولئك الذين اسسوا الاخلاق على اعتبارات دينية لم
يفضلوا الآخرين بأن يعملوا لتجنب هذا الخطأ . انهم هم كذلك
ينتهبون ، دائما ، الى ان يقولوا لكل انسان : (كن فاضلا ، لانك اذا
كنته فسوف تنال مكافأتك من يد الله . وان لم تكنه فسوف تنزل
بك عقوبته الصارمة) . اليس ذلك تحريضا له ، ايضا ، على ان يكون
مثل منقلدنا هذا : يسلك السلوك الفاضل فى نظير ثمن يقبض .

يالها من طريقة عجيبة ، حقا ، ان يدمى الى الاخلاق بدفع
الناس الى اثبات اعمال عادلة وطيبة بناء على اسباب ودوافع نتيجتها
الصريحة هى ، بالضبط ، تصغير قيمتنا الاخلاقية ، او اسقاطها .
وكيف ندهش ، بعد هذا المشهد العجيب ، اذا ما راينا ارواحا
ثائرة ؟ وكيف ندهش اذا ما رايناها تنقب عن مذاهب اخرى ذات
طابع جذاب ؟

ان هذا الاهتمام قد بدا واضحا كل الوضوح ، عند (كانت)
واباها .

لكن والحق يقال ، يجب التنبيه على ان (جان جاك روسو)
من قبل (كانت) ، قد ابرز فى الاخلاق آراء تعتبر هامة ، وغريبة
على العصر الذى كان يعيش فيه .

وانه فى العصر الذى كان يبدو فيه ان فلسفة (لوك) قد ربحت
القضية ، حيث كان اكثر الفلاسفة يرفضون ان يسندوا الى الفرد
اى استعداد فطرى ، قد نادى (جان جاك روسو) بأن الفرد يملك

ضمير اخلافا يحمله منذ ولادته . وان افراد الحيوان تملك غريزة
 فطرية توجهها وتقودها . وأنه لا احد قد كان علم كلب (روسو)
 ان يطارد الخلد ويقتله بينما هو لا يأكله . ان الناس ، من الناحية
 الخلقية ، مزودون بتلك الغريزة الفطرية ، كما هو النسان في الحيوان ،
 ان لهم حاسة تدرك الخير والشر تظهر عند اول فرصة : ذلك هو
 الضمير الاخلاقي ، (الغريزة الالهية) ، والدليل الثقة الذي لا يخطئ ،
 ولكي يسلك المرء سلوكا خيرا يكفي ان يستنصحه . انه يوحى الينا
 الواجب دون تشريع آخر . وفي الاخلاق كانت القاعدة المأثورة هي
 الامثل . اما اذا اريد جعل الاخلاق علما فما ثم سوى شيئين : ان
 نشرح وصايا الغريزة الاخلاقية التي تتحرك فينا بعبارات تتكون
 منها قواعد ، ثم نستخلص منها بمنطق استنتاجي نتائج لجميع
 الاحوال . وأنه لا حاجة الى العلم والفلسفة لكي يكون المرء حكيما
 وفاضلا . ان الالهام والادراك الطيب لكفاية ، ان الاول يقدم المبادئ
 والاخر يستخلص النتائج .

فقط نجد (روسو) لم يتحرر تماما من الاعتبارات المتعاقبة
 بالمنفعة . لكي تكون سعيدا ، فانه لا يكفي ان تطيع وحي الضمير في
 جميع الاحوال . ان هذا موضوع قد اخطأ فيه المنفعيون او وقعوا
 في المبالغة . لكن على الأقل هم ادركوا الحقيقة في نقطة رئيسية :
 كل امرئ يهمل نصائح ضميره يحكم على نفسه بالتعاسة ولن يتيسر
 له لا الصفاء ، ولا الراحة ، ولا الرضا الاخلاقي . ان جميع المسرات
 مستوت في قلبه ، كما تصير اطياب الاطعمة ممجوجة (في نظر من
 يجد المرارة في فمه) .

واذن ، فالانسان الفاضل لن يسلك دائما بحسب منفعة المادية
 بل ان مايعمله يكون دائما في وفاق مع منفعة الاخلاقية . ان السلوك
 السيء معناه ان يحكم المرء على نفسه باليأس الصادر من احتقاره
 لنفسه . اما السلوك الخير فمعناه ان يحقق المرء لنفسه ، حتى حال

بؤسه ، سرورا لا يوصف مصدره اعتزازه بنفسه . واذن ، فالرذيلة
بادق تحليل ، ليست الا حسابا ردينا ، والفضيلة ليست الا حسابا
طيبا . واذن ، لس كل مبادئ مذهب المنفعة يعد باطلا .

انه في هذه المسألة يخالف (كانت) (جان جاك روسو) . ان
(روسو) قد أدرك أحد عناصر الحقيقة الاخلاقية . ولكن هناك
عنصرا آخر لم يغطن له . ان (كانت) هو الذى يسد ذلك الفراغ
او هو يعتقد انه سيسده بنزعته البروتستانتية البروسية التقية .

مذهب (كانت)

قبل كل شيء نرى أن موقف (كانت) من المسألة الأخلاقية موقف صريح جدا .

إن كتابه (نقد العقل النظري الخالص) يؤدي ، كما رأينا ، إلى نتيجة رئيسية : أن أية ميتافيزيقا لا يمكن أن توضع في وضع علمي قط . أن أية منها لن تستطیع ، أبدا ، أن تظهر قضاياها الجدلية كمبادئ مسلمة ، ولا أن تبررها (كقاعدة تجريبية) . وأن الفلاسفة الذين يدعون بناء تعاليمهم الأخلاقية على الميتافيزيقا ، الهية كانت أم الحادية ، قد حكموا على أنفسهم بالفشل .

ومن ناحية أخرى ، نجد (كانت) بسبب طبيعته الخاصة ، وبسبب التربية التي نشأ عليها ، قد رفض أن يؤسس الأخلاق على اعتبارات منفعية . السنا ؛ إذ ندمو المرء إلى الفضيلة عن طريق حساب المنافع ، كما أوضحنا ، إنما نعرضه على أن يمارسها بناء على بواعث ليس لها من نتيجة مباشرة إلا ما يحق الفضيلة ؛ ولهذا يبدو أن الغرض الذي يريده المنفعيون إنما هو مستحيل .

إن الأخلاق يجب أن تكون علما . والعلم لا يكون علما إلا بقوانين عامة . بينما اللذة والالام يتعلقان بالاحساس . والاحساس هو على العموم شخصي . فمن ذا الذي يستطيع ، إذن ، أن يقول : أن العمل الفلاني يقود حتما إلى السعادة كل من سيلزم نفسه بالقيام به ؟ ومع ذلك فهذا هو صنيع المنفعيين . كانوا يجسرون عليه لو كانوا قد فكروا جيدا ؟

إن المسألة التي يتعين على (كانت) أن يبحثها ، هي ، إذن ، جهد محددة . واليك بيانها : أن الغرض هو أن يضع للأخلاق أساسا

هو في نفس الحين عقلى ومجرد من كل اعتبار منفعى . ولقد اعتقد (كانت) ان الامر في حيز الامكان ، وانه ، من اجل ذلك ، قد ادخل على الفلسفة تصورا يعتقدوه انه اخترعه ، ذلك هو (العقل العملى) . انه سيكون في غير حدود المنطق ان يعصى المرء ذلك العقل ، كما قال ذلك احد شراح (كانت) ، واذا ما امكن ان نقرر هذين المبدأين فلن يكون امامنا ، بعد ، صعوبة :

١ - ان هذا العقل ، بطبيعته ، وبسبب انه هو هو ، له اوامر عملية .

٢ - ان اوامره هذه تتلخص في بعض قواعد واضحة .

وفي هذا المنحى يتركز مجهود (كانت) .

انه يبدأ بتقرير ظاهرة من الظواهر النفسية . ان كل العالم يتفق على هذه الحقيقة الاساسية : ان الشيء الوحيد الذى يجب ان يكون خيرا تماما انما هو (الارادة الخيرة) . وما تلك الارادة الخيرة التى تجذب نحوها جميع مظاهر التقدير ؟ ان الدليل على ان ارادة ما هى ارادة خيرة ، ليس هو النجاح في عمل من الاعمال . ان خير ارادته في هذا العالم ربما كان نصيب صاحبها ان لا يوفق فيما اراده ، فلا ينجو فريق اراد ان ينجيه ، ولا يتصالح قوم اراد ان يصلح ذات بينهم . ان الذى يحدد معنى الارادة الخيرة انما هو شيء آخر . انها العزم على ان يحيط علما في جميع الاحوال بما يجب عليه ان يعمل . انها ارادة تنفيذه (باستخدام جميع الوسائل التى يملكها) . تلك اولى الخطوات في التحليل الاساسى . انها ستقودنا الى هذه النتيجة : ان مبدأ الارادة الخيرة لا معنى له الا بالقياس الى ما (يجب علينا فعله) ان ذلك المبدأ ، حينئذ ، ملازم لمبدأ الواجب ومتساند معه .

لكن حينئذ ما تلك العناصر التى يحويها مبدأ الواجب هذا ؟ لنحلل ذلك المبدأ . ونحن واجدون فيه عنصرين .

ان الواجب ذو مبدئيا (امر صريح) . والامر احد صيغ الفعل الزمانية . وتلك الصيغة يستعملها من يأمرنا بان نعمل شيئا . فقط ، هذه الصيغة لا تستعمل دائما بطريقة واحدة :

في اكثر الاحيان يكون الامر شرطيا او احتماليا (غير جازم) . انه ' يأمرنا بعمل شيء الا اذا كنا نريد من ورائه غاية . مثلا : (اذا كنت تريد ان تعرف القواعد الرياضية فادرس الجبر) .

اما في احوال اخرى ، فانه يأمر بدون شرط . انه يدل اذن على امر مطلق (لا تقتل ، لا تسرق ، لا تكذب) .

ان خاصية الواجب ، بالضبط ، هي ان يتجلى في صورة اوامر من النوع الثاني . انه الزام ، انه طلب ، انه : (يجب عليك) .

لكن ذلك ليس كل شيء ؛ انه في الحين الذي نستشعر فيه واجبا نجد أنفسنا مأخوذة بشعور آخر واضح كل الوضوح ، ان الواجب الذي نشعر به ليس فرضا علينا وحدنا ؛ انه فرض على كل كائن عاقل يوجد في ظروف كالتى نوجد فيها . انه سيفرض : من بعد على كل انسان سيكون له حال مطابقة لحالنا . وما معنى ذلك؟ معناه ان اى واجب لا يتمثل في نفوسنا الا اذا كانت له قيمته العالمية، قيمته في نظر كل كائن يعقل ، سواء اكان ذلك في الحاضر ، ام في الماضي ، ام في المستقبل .

والآن ما الملكة التى تختص بها هو عالمى لا ليست هى نفس ما نسميه العقل ؟ وما دمنا نحس في داخلنا اوامر تتمثل لنا في شكل التزامات عالية فلننظر ، اذن ، اليها كنتيجة تصدر عن العقل ، او انها مظهر له . ولذا يستنتج (كانت) ان العقل له خاصية (العجل من تلقاء نفسه) . وعنه ينشأ ذلك الالتزام الذى ينطوى في معناه السامى ذلك المبدأ : اعمل دائما بحيث يمكن ان يكون وحى اودتك قانونا عاما . يعنى : اعمل بحيث يمكن ان يسير جميع الناس

حسب ذلك الوحي الذى هو من تشريعها الخاص دون أن ينشأ عن ذلك أية استحالة منطقية . ذلك هو القانون الأساسى الذى يوحىه العقل (العملى الخالص) . انه (مقرر داخل نفوسنا من تلقاء نفسه) . انه (من قبيل المسلمات الرياضية ، غير قابل للبرهنة . ولكنه مع ذلك واضح ومقنع) . انه يخاطبنا بمثل (صلصلة الجرس) . ولو أننا طلبنا الى هذا العقل لماذا كان هكذا (يعمل من تلقاء نفسه) ، فانه سيجيبنا بلا تردد : (تلك هى ارادتى) (وذلك هو أمرى) .

هكذا المبدأ ، وتلك هى النتائج :

النتيجة الاولى تتعلق بالتمييز بين ماسماه (كانت) المشروعية من جهة والاخلاقية من جهة اخرى . لنفرض أن انسانا اراد أن يسرق . انه ، اذا ما استسلم لشهوته ، يكون عمله بعيدا عن المشروعية وعن الاخلاقية معا . ولنفرض الآن انه امتنع عن السرقة . انه ، بذلك ، يكون قد حقق المشروعية ، لانه سلك مسلكا مطابقا للقانون . لكن هل هو ، لهذا السبب ، يعتبر متصفا بالاخلاقية ؟ علينا هنا أن نمحص الاسباب التى من أجلها يمكن أن يمتنع انسان من السرقة انها بالطبع ليست من نوع واحد . انه قد يمتنع عن السرقة خوف سطوة الجرس الأرضى ، او خوفا من الله الحارس السماوى ، او خشية أن يفقد اعتباره عند أولئك الذين يعيش معهم فى بيئة واحدة ، ولأنه استحضر قبل العمل ، فى خياله ، ماسنيكون من ألم ينزل بضحيته التى يستشعر نحوها شيئا من الرحمة ، او لانه يخشى تأنيب الضمير ، و أخيرا ، قد يكون المانع أن يقول لنفسه : « ان واجبى هو الا اسرق » يجب أن احترم هذا الواجب لانه هو الواجب ولان العقل العملى هو الذى امرنى بطاعته) هنا يقول (كانت) أن من يمتنع من السرقة لواحد من الاسباب الخمسة الاولى هو ، فى الحقيقة ، داخل القاعدة من حيث انه مطيع للقانون . ولكن عمله ، مع ذلك ، يبقى عاريا عن صفته الاخلاقية ان لم يكن له من دافع ، فى سلوكه هذا ،

موى الحساب الشخصى ، ومراعاة المنفعة ، وارضاء الانانية . اما الذى يعد مسئلكه على سنا الاخلاق فيؤ الذى امتنع عن السرور . احتراما للواجب ، اعنى خضوعا للعقل . انه لقرر ان لا فتسيلة بنير مجاهدة النفس ، ومن غير ان (تتغلب الارادة على الطبيعة) كما انه لاسو بدون هذا التأديب النفسى الذى به يباح للمرء ان يتبت على امر بينما رغبته تدفعه الى سواه . انه بهذا الاعتبار يبدو ذا اهلية وجديرا بالمذح ، وذا سمو اخلاقى . ومن هنا تأتى هذه العبارة المشهورة : « انه لا يكفى ان يعمل المرء واجبه ، بل عليه : ايضا : ان يعمل به دافع انه الواجب » .

ومن هنا ايضا تأتى هذه التكملة : ان امرا لن يكون ذا خلقية فى عمله مالم يكن يحمل بين جوانحه من القوى الضرورية ما بهيرفض فى شمم ، كل مسابرة لنزعات طبيعته . وانه لكى يكون المرء ذا خلقية فانه يجب ان يكون قادرا على ان يسيطر على ميوله بفكرة عقلية مجردة ، دون اى دافع حسى ، واذن فان موقفا كهذا يستدعى كشرط اولى : حرية الارادة . وكيف يتصور ، بدونها : ان نختار بانفسنا قانون السلوك الذى نسير عليه ؟

وكيف يمكن ان تظهر فينا كقوة مستقلة : ان الاصرار على طاعة شريعة الواجب ، وعلى الخضوع لها باحترام خالص ، دون اى سبب آخر ، وعلى ان يضحى فى سبيلها بكل الرغبات وبجميع الشهوات النفسية ، لهو ما يضى على الانسان قيمته الاخلاقية ولبس تاج عظمتة . وان جميع ذلك ليستدعى تأهل المرء لضبط نفسه بمزيمة حرة .

وايضا عندما يتصف سلوك المرء بأنه صادر عن حرية واحترام لا بعده مطابقا لشريعة الواجب فلن يكون ذلك خلقية صحيحة الا اذا كان عالما تماما بما تفرضه تلك الشريعة .

وفي هذا المقام ايضا يعتقد (كانت) انه وجد الدواء المطلوب .
(ان (جان جاك روسو) كان من قبل قد قال بقدسية الضمير . غير
ان مبالغاته في ذلك التقديس وهنت موقفه امام خصومه في الراى
من اتباع (موتيني) الذين اظهروا ، على صورة من الخبث والدهاء
اختلاف الاخلاق تبعا لاختلاف الازمنة والامكنة والاشخاص . اما
(كانت) فقد اعتقد انه تخلص من مثل هذا النوع في النقد ، لانه
واى ان في جميع الضمانات عنصرا لا يتغير : هو نفس الالتزامات
الاخلاقية . ان تلك الالتزامات قد تبدو احيانا في صور مشوهة ،
بيد ان النداء الخير للضمير هو فيها ثابت لا يتحول ابد الدهر .

ان كلمة (واجب) ليس لها من معنى في كل زمان ومكان الا انها
التزام عام . ومن هنا يبدأ (كانت) طريقه . انه يستخلص من هذه
الملاحظة الاولى ثلاث قواعد للسلوك . وعلى هذه القواعد يقيم الدعائم
الاساسية لفلسفة الاخلاق الخالدة .

انها قواعد تبدو لعينيه متكافئة . وهى مظاهر اخلاقية مختلفة
تعبر عن حقيقة واحدة لا تتغير .

ان اولى تلك القواعد هى ما ذكرناه آنفا : اعمل بحيث يمكن
ان يكون عملك الصادر من وحي اراءك قانونا عاما .

اما الثانية فهذا نصها : انظر الى الانسانية دائما ، ان في شخصك
وان في غيرك ، كما لو كانت غاية . ولا تنظر اليها كما لو كانت
وسيلة .

واما القاعدة الثالثة فتتلخص في هذه الكلمات القلائل : اجعل
ارادتك حرة دائما وكمصدر للتشريع العام .

ان استعمال هذه القواعد يبدو ، في نظر (كانت) واضحا
وضوح القواعد الرياضية . وان عرض بعض المثل ليكفى لان بصيرتها
واضحة جليلة .

مثلا : هل يستطيع ان انتل نفسى ؟ لا . وليجرب وضع العبارة الآتية فى قاعدة تتخذ مبدأ للتشريع العام : (يجب على جميع الناس ان يقتلوا انفسهم) ، ولنفرض ان الجميع قد نفذوا هذا المبدأ ، فلى يكون هناك جماعة ، واذن فتشريع كهذا يصبح مستحيلا فى المنطق بقدر ماهو عقيم - هل لى ان اصبح ذا عبيد ؟ لا . ان شراء العبيد واستخدامهم فى صورة بهائم يكون معناه اننا ننظر الى اشخاصهم كما او كانوا وسائل ولم ننظر اليهم كما لو كانوا غايات تحترم لذاتها . هل لى ان اكذب ؟ لا . لانى حين اكذب اكون قد اتخذت من صفة الإنسانية فى شخصى وسيلة لنيل اوطار ، او للفرار من اخطار ، وفى هذا اكون قد جعلت شخصى وسيلة لا غاية . ولنفرض ، ايضا ، ان مجتمعنا يطبق فيه كتشريع عام هذه المادة : (يجب على الجميع ان يكذبوا) . ان هذا التشريع ، حينئذ ، يواجه الاستحالة المنطقية . لانه لا احد يكذب الا لى يخدع ، فهل يمكن لانسان ان يرضى لنفسه بعد هذا ان يكون ضحية فينخدع لاية كلمة ؟ تلك طريقة استنتاجية بمساعدتها اسس (كانت) مذهباً كاملاً للتشريع وللفضيلة . ولننصف الى ما تقدم ان (كانت) قد مزج هذه المبادئ بثناء له قيمته اطرى به العقائد الدينية : اننا نلمس فى داخلنا شريعة الواجب واذن فمن المحتم ان تكون احرارا . والا فاننا لن نستطيع ان تكون فى وفاق معها .

كما انه من المحتم ايضا ان تكون الروح خالدة ؛ اذ بدون ذلك لن يتيسر لنا الزمان الكافى لتحصيل الكمالات التى تقتضيها شريعة الواجب هذه .

وكذلك نجد من المحتم الجزم بوجود الله ، وبدون وجوده لن يتحقق الخير الأعلى الذى يستدعى التلازم بين السعادة والفضيلة والذى نصص اتنا بحاجة الى ان نتصل به . وما ثم شك ان عالمنا المادى هذا بما فيه من ظواهر حسية لن يتاح فيه لضميرنا ، وهو لا يرى فيه الا من خلال المكان والزمان ، ان يكون من الاشراف بحيث

يبدو له ان الحرية ، وخلود الروح ، والتلازم بين السعادة والفضيلة امور مؤكدة . ان هذه الامور يمكن ان توجد وتثمر في ذلك العالم المينافيزيقي الذي هو اسمى مما تصل اليه مداركنا . نعتقد ، اذن ، انها توجد في ذلك العالم وتؤتي فيه ثمارها ، حقا ، لاننا نشعر في داخلنا بشريعة الواجب ، وهذا الواجب يستلزم ان يكون في وسعنا نلبية ندائه وطاعة اوامره .

واخيرا ، يقرر (كانت) اننا نكون مخطئين اذا لم نعتقد في مسلمات الدين التقليدية . هذا الى ان وجود القانون الاخلاقي في انفسنا يوحي هو نفسه بهذه العقائد ويبررها . ولكن هذا القانون لا يستمد سلطته منها . لان سلطانه مستمد من ذاته هو لا من هذه المعتقدات .

ان هذا المذهب له شهرته المستفيضة ؛ كما انه كان له اثره في نفوس الكثيرين على اختلاف مشاربهم من امثال: فخته ، وبرودون، وسكريتان ، ورينوئيه . ومع ذلك فقد اثار حوله نقدا حادا .

ان مبادئه هي وحدها التي تعيننا هنا . ولنترك جانبا خضم المناقشات الثانوية . انها ليست قليلة . ولنتبه على ان هذه المبادئ قد ورطت (كانت) باستلزامها نتائج لا ترضى ضمائرنا اليوم : انه يلزم على هذا ، مثلا ، الا يكون هناك داع لعقوبة مجرم لا بقصد اصلاحه ، ولا بقصد ارضائه ، لان في هذا ما يجعل من شخصه وسيلة لا غاية . وايضا لن يمكن التسامح في اى نوع من انواع الكذب ، لا الكذب للمجاملة ، ولا الكذب للعظة ، ولا الكذب التهذيبي ، ولا الكذب في سبيل الوطن ، ولا الكذب الذي يعد بطولة بوسمو . وانه ليلزم من هذا ان يكون الكذب محظورا على حتى بصدد برىء لجأ الى حماى ثم جاء جلاوده يطالبونني به . لاني اذا كذبت منكرا وجوده عندي اكون قد انخلت من شخصي وسيلة ولم انظر اليه كفاية .

ان مثل هذه الصرامات الأخلاقية لجديرة ان تملأ نفوسنا
 ضيفا وحرجا ، انها لتثيرنا أكثر من حيث ان (كانت) لما رغب
 في ان يستخلص من مبادئه هذه نتائج لا تحتلها ، جعل هذه
 المبادئ تنطق بما يريد ويشتهي ، مستعملا في ذلك ذلاقة لسان
 مدهشة . ومن ذلك مثلا ان (كانت) لما اراد ان يبرر اغانة المنكوبين
 رجوع ، ظاهرا ، الى قاعدته الأولى . لنفرض ان جماعة من الجماعات
 قد اتخذت كمبدأ للتشريع هذه المادة : (يجب ان لا يفيث احد
 احدا بآية حال) . ان (كانت) كان من الواجب عليه ان يقرر ان مثل
 هذا المبدأ التشريعي يستلزم الاستحالة المنطقية . بيد انه يخترع
 شيئا آخر من ابتكاره ، يقول : (لنفرض اننا كنا نعيش في مثل
 هذه الجماعة واننا كنا فيها من المنكوبين ؛ اننا سنكون ، في هذه
 الحالة ، من أول الضحايا ، لانه يخف الى غوثنا احد) . اعذه
 هي الاستحالة المنطقية المدعاة ؟ مثل آخر : انه ، بحيلة تكاد تكون
 من نوع الكوميدي ، قد اظهر ان الزوجين في حالة الزواج الشرعي
 يكونان قد نظر كل منهما الى الآخر كفاية لا كوسيلة . اما في المعاشرة
 الحرة فان الخليطين يكونان قد اتخذ كل منهما صاحبه وسيلة
 لا غاية ؛ ان (كانت) بمثل هذه الطرق ، يعطينا مثالا عجيبا لما
 يستطيع المنطق ان يفعل ، ان لم يكن بدافع الشهوات ، فعلى
 الأقل بدافع مسايرة الاوهام الباطلة ، وذلك فن لا شعوري بدون
 شك ولكنه وايم الحق ، مدهش ، فن استعمال منطق سوفسطائي
 ومضحك لكى يستخرج من القواعد الموضوعية ما كان قد اريد بناء
 على رغبة نفسية سابقة ان يستخرج منها .

لكن ليس هذا هو اهم ما يعنيننا . ان الذى يعنيننا هو الموضوعات
 الاصلية للمذهب (كانت) . تلك الموضوعات التى يبدو لنا انها
 بالامتحان والتمحيص ، ستكون موضع الشك .
 ولنتأمل ، أولا ، تفرقة بين الشرعية والأخلاقية . ان هذا
 التفریق ، في بعض نواحيه ، حق لا ريب فيه . ولكنه ، مع هذا ،

ليس من بنات افكار (كانت) . ان هذا الذى لا يمارس أعمال العدالة والرحمة الا خوف عقوبة او طمعا في مكافأة خارجية ، يخوف المشقة او الطمع في وسام ، وخوف الجحيم او الطمع في الفردوس او خوف احتقار الناس او الطمع في احترامهم ، ليس هو من يصلح لان يكون رجل اخلاق . ولقد ادرك (سبينوزا) هذا المعنى من قبل وتكلم فيه . وليس (كانت) الا مرددا له وحاكيا . بيد ان (كانت) لم يقتصر على هذا بل أبعد السير وامن في الطريق . انه ليرى ايضا ان اولئك الذين يؤثرون العدالة والرحمة بدافع العاطفة الطيبة او بدافع الغيرية او خوف تأنيب الضمير ، او الرغبة في ان يكونوا مسرورين بحظهم الخلقى هم ، ايضا ، لاخلق لهم ، ياله من تفسير عجيب !

ان ارسطو قد ذهب الى عكس هذا . ان المرء ، عنده ، لا يكون عادلا حقا الا بقدر ما يكون مسرورا بأنه عادل وانه ليكون أكثر عدالة كلما كان أوفر احساسا بالتعاسة اذا ما اخطأه يوما هذا الوصف . وقد اعلن ذلك (جان جاك روسو) اذ يقول : ان هذا الذى يراعى في سلوكه ان يجتنب وخذات ضميره وان يحتفظ بصغاله الداخلى يكون خاضعا لقائده الادبية ولكن ذلك لن ينال من فضيلته لا في قليل ولا في كثير .

كما ان الشاعر (شلر) قد اعلن هذه المسخريّة : (انى لاشعر ، انى اجد سرورا كلما أسديت لجارى معروفا ؛ ولذا اشعر بقلق عظيم لخوفى على خلقتى) .

من ، اذن ، الحق هنا ومن المبال ؟ ايتحتم ان نقول انه (كانت) ؟ يجب ان نحكم بان العواطف الطيبة تذهب بخيرية العمل ؟ انا لنخشى ان يكون مذهب كهذا قد بنى على خطأ خطير العاقبة بين الكفاية والفضيلة . ولنفرض اننا بازاء رباعين يتعين على كل منهما ان يحمل بذراعه البسوسة مازنته مائة كيلو ، ان احدهما يتناول

الحمل ويرفعه كما لو كان ذلك غير شيء ، أما الآخر فلا يرفعه .
الابعد معاناة وعرق من دم وماء ، ولكنه في النهاية ، يفوز ببقيته .
أيهما يكون أقوى ؟ الأول هو الأقوى بلاشك . لكن أيهما صاحب
الجدارة ؟ أنه الثاني ، ولا ريب ، لأنه صارع طبيعته وتغلب علوم
ضعفه في النهاية .

وأيضا ، لنفرض ان حلية كانت ملقاة على نضد ، وان أحد
الناس قد مر بها ، وانه كان متين الأخلاق فلم يلق إليها بالا .
انه لم يفكر في احتيازاها . بل كل ما استرعى فكره هو أن ترك
حلية مثلها ، هكذا ، يعد اهمالا . اما الآخر فحين مر بها التقطها
ووضعها في رقيبته . انه كان يخرجها ثم ينظر إليها ، ثم يعيدها
الى رقيبته . وبعد صراع نفسي تغلب على ميله الذي استولى عليه .
بعض الوقت فتركها . أي هذين الآن ، أفضل ؟ اننا لن ننكر
منهما كان سلطان (كانت) ان الأول هو الأفضل ، انه هو ذلك
الذي كان سيصير تميسا لو اقدم على فعل الشر ، ومن أجل ذلك
لم يفكر حتى في أن يهم به . لكن أيهما صاحب الجدارة ؟ اليس
هو الثاني ؟ ألم يكن ذا شجاعة وذا عزيمة في صراعه ضد نفسه ؟
والآن لنفرض أن امامنا حدثا بحاجة الى التربية . على أي
الخطتين يجب أن ننشئه ؟ أنؤثر ان يكون من صحة الخلق والبعد
عن الشر . بحيث لا تفاجئه عادة الميل الى الإثم قط ؟ أم نؤمل ان
نراه دائما مبتلى بالجرائر كي نتحصل له ، بالمرانة المستمرة
على مغالبة ميوله ، جداراته الاخلاقية ؟ ايه ايتها الخلقية ...
كم فيك من طلاسم ومعميات !

ولكن هذا ايضا يعد هينا . ان الحيرة كل الحيرة لهى في تصورات
العقل العملى . ان امرأ قد يبدو لنا مجنونا أو معتوها في حالتين :
١ - حينما يتخذ وسائل مضحكة لكي يدرك غاية من الفسافات
وذلك كان يقطع أنفه أو أذنيه مثلا ، لكي يكون جميلا .

٢ - حينما نراه يقوم بأعمال دون وجود الحامل عليها . كان يتب فجة فيجلس فوق منضدة ، أو أن يعوى ، أو يأتى بحركات مضحكة .

ولنبدا من هذه النقطة فنسال العقل العملى لماذا يوجب علينا هذا الذى يوجبه على رأى (كانت) . ان (كانت) يجيب هنا : لأن العقل اذا وجه اليه هذا السؤال فان جوابه يكون دائما هكذا : هكذا اريد . هكذا افعل) . ولكن حينئذ لا بد من احد أمرين : اما ان هذا العقل الذى نحن بصدد الكلام عنه لديه اسباب لازمانا بما يلزمنا به ، ولكنه يرفض أن يطلعنا عليها ، شأنه شأن حاكم مستبد ، واذن يكون وضعه لا منطقيا . ثم اليس هو حين يدعونا الى طاعة ما لم نفهمه ، انما يدعونا الى اتخاذه مبدا جسد مخالف للمنطق ؟ - واما ان هذا العقل ليس لديه من سبب لازمانا بما يلزمنا به ، وحينئذ هل يمكن أن يقال أنه يصدر ما يصدر عن «منطق ؟ وتصفه هذا هل يكون عقلا ؟ ام هل يكون جنونا ؟ ان هذه لورطة لا مخرج منها يبقى مجبوسا فيها كل مآقره (كانت) فى مبدا الفعل العملى . ان الأستاذ (ا . قويه) قد أبان هو أيضا عن ذلك اذ يقول : ان (كانت) قد هدم مذهبه هذا دون شعور بجملة ساخرة : « اننى اسمع فى كل مكان قائلا يقول : لا تستشر عقلك . الضابط يقول لا تستشر عقلك بل اطع الأمر والجانى يقول لا تستشر عقلك بل ادفع ما عليك ، والقسيس يقول لا تستشر عقلك بل آمن واعتقد » . ولكن هنا نسال (كانت) : وما الذى يقوله العقل العملى اذا لم يكن ما يقوله هو نفس ما قد رآه (كانت) من قبل ، مثيرا للضحك والسخرية ؟ . (انا أمر فاطموا) . لكن لماذا تأمرنا بما تأمرنا ؟ هنا تتجمع المشكلة ، و (كانت) لم يوفق تحلها .

واذن فيجب أن لا بعد قليلا ما كان من تناقض (كانت) كما نبه على ذلك استاذ « بريشار » . انه ينتقده العقل النظرى ، قد

قضى على كل أمل لاقامة قواعد ميتافيزيقية للأخلاق الدينية الماثورة .
إنه سيكون من المحتم اذن ، أن يؤدي ذلك الى هذه النتيجة :
يجب أن تزهد الأخلاق في قاعدة الإلهام والاستنتاج التي أسسها
التعليم الديني ثوب المنطق والعقل . لكن « كانت » ما كُن يَريد
ذلك . انه ليدعى أنه صان للأخلاق أسسها ، ونتائجها : وحفظ
عليها لهجتها الأمرة . ومن أجل هذا يجب أن تكون لمبادئها الأولية
قدسية لجعلها بمنأى من المساس بها . ان صنيع (كانت) هذا
الذي يبدو انه عمل لاشعورى لهو أشبه بما روى في كتاب (يوميات
شارل التاسع) الذي ألفه (مريميه) ، عن ذلك الذي أراد أن يأكل
يوم الجمعة المقدسة دجاجة فقام بتعميدها سمكة قبل أن يأكلها .
أجل لقد صنع « كانت » نفس هذا الصنيع . ان « كانت » رأى
أن كلمة « العقل » كلمة لها قدسيتها الماثورة ، وعظمتها التي
تستدعى الاحترام . بيد أنه نسي أن (العقل) لم يستمد هذه
الصفة الا من الفلسفة التي تعتبر العقل طائفة من الحقائق الخائذة
التي كان العلم بها يعد ، عند بنى الإنسان ، منحة قدسية من الله .
انه نسي أن نقده للعقل النظري قد افسد الى حد كبير مثل تلك
العقيدة . وهكذا نرى أنه قد تآنى للعقل ان يظفر : بعد جهود
(كانت) بصفة عملية أساسية . وهكذا نرى المبادئ التي أراد
أن يشيد عليها القواعد الأساسية للأخلاق قد استحالت الى
نتائج بدل أن تكون أسسا . وهكذا نرى أن ذلك البناء الذي تعودت
الإنسانية أن تضعه موضع التقديس لأسباب متضاربة لم يبق له
من قيمة أكثر من أن يستخدم في أمور تافهة ، لانه قد فقد ما كان
له من معنى . ايه ايها العقل العملى ، ايها السلطان الذى لا يتجلى
في أكثر من كلام ! ..

مذهب أوجست كونت

ان هذا الذى قد حاوله (كانت) واتباعه من تجريد الاخلاق من كل اعتبار منفعى قد حاوله ايضا (أ. كونت) وان يكن قد سلك اليه سبيلا آخر . ان هذا المذهب يجب أن يكون أساسا لما يسميه (أ. كونت) : (ديانة الانسانية) ، تلك الديانة التى يجب أن تصير ديانة الجمعية الانسانية الجديرة بأن تسمى (الجمعية الوضعية) .

ان مبدأ الأخلاق التى ييشر بها (أ. كونت) يتلخص كله في هذه العبارة : « عش من أجل غيرك » . أن هذا المعنى سيبدو مرسوما على رايات المذهب الوضعى . ان تعاليمه تنبجلى في منهج من النظام الاجتماعى : « الحب هو المبدأ والنظام هو القاعدة والتقدم هو الغاية » .

ان مذهبنا كهذا ليختلف اختلافا بينا عن مذهب « كانت » . ان مذهب « كانت » يرى ان العواطف مفسدة للخلقية . وان الشوم الوحيد فيه الذى يبدو انه قد تجافى عن الاذى انما هو احترام القانون لانه القانون . أما عند (أ. كونت) فالحق هو عكس ما رآه « كانت » . ان (أ. كونت) يقرر ان رقة العاطفة هى منشأ الحب ومصدره . وانها هى التى يجب أن ينتظر منها الجميع الوان التراحم والتعاون والتضحيات . وهى التى يجب ان تنمى في قلب الطفل منذ أيامه الأولى . انها هى التى ستحقق الروح الاجتماعية الحقيقية التى هى أم العصر الاجتماعى الحقيقى .

واذا كانت المرأة هى أفضل صورة للانسانية ، فذلك لانها هى ارق النوعين الانسانيين عاطفة واوفرهما حنوا .

ان (ا . كونت) مقتنع كل الاقناع بان مذهبه يعد مناقضا
للمذاهب النفعية والاخلاق المسيحية .

ولقد كان « ا . كونت » ، كلما سنحت فرصة ، يوجه اللعن
والسباب الى (هلفتيوس) ، كان يقول مخاطبا (هلفتيوس) : (ان
تعليم الافراد ان الاخلاق هي على قاعدة « اعملوا من اجل غيركم »
انما هي خير وسيلة تستطيعها لكي تعمل من اجل شخصك) ، ان
هذا المذهب مشؤوم . ان الغاية التي تريدها الاخلاق هي وجوب
تنمية الغيرة في نفوس الافراد الى اقصى حد فيالها من وسيلة
عجيبة ان يقال لهم : (تعلموا الاصغاء الى انايتكم ، فان هذا
سيجعلكم غريين) . ان هذا ليشبه تحريضهم على ان يكونوا فضلا
بان يسلكوا دائما متباعدين عن طريق الفضيلة .

وعلى الرغم من الاعجاب الذي كان (ا . كونت) يديه نحو
النظم الكاثوليكية الدينية فانه كان ينحى باللائمة على الاخلاق
الدينية . كان يقول : اليس دعوة الافراد الى ان يفكروا دائما
في نجاتهم ، وان لا يفكروا الا فيها وحدها ، هي في هذه الناحية عين
ما صنعه هافتيوس في تعاليمه الاخلاقية اللاسماوية ؟ اذا كان اى
امرىء لن يكون صالحا الا لخوفه غضب الله او لطمعه في انعامانه
عليه ، فانه في الحقيقة لن يكون صالحا ولا محبا للخير . انه لن
يعمل ذلك من اجل حبه لغيره ، في الحقيقة ، بل من اجل حبه
لنفسه . ولن تكون اعماله وحركاته الا ثمرة لحساب يراعى ادق
المنافع .

و (ا . كونت) يذهب بنتائج هذه الافكار الى ابعد حد . ان ممارسة
بعض الفضائل ليعود على الفرد بمنافع لاشك فيها لكل فرد يلتزم
بممارسة تلك الفضائل . ومن ناحية اخرى ليس من هذه الفضائل
فضيلة يمكن ان يقال ان المجتمع لا يستفيد منها فائدة رئيسية .
واذن يمكن ان تعلم تلك الفضائل منظورا فيها الى ما يعود منها على
الفرد وعلى المجتمع الانساني من منافع . ان (ا . كونت) يعلم

ذلك . ولكنه متشدد في مذهبه يحرم على الربى ان يطرى فضيلة ، كائنة ما كانت ، بسبب ما يمكن ان يجنى الفرد منها من فائدة . مثلاً ربما يقال للطفل : (كن نظيفاً من اجل احتفاظك بصحتك . اجتهد لكي تكون من الكبراء وذوى الرفعة) ولكن (ا . كونت) لا يبيح هذا المسلك . انه يحتم ان لا تمجد اية فضيلة للطفل الا لما يعود منها على المجتمع . وعلى ذلك يجب ان يقال له : (كن نظيفاً كيلا يتأذى بك الفير ، اجتهد كي يكون منك للانسانية عضو نافع) وكل مسلك غير هذا يكون خدعة في طيها إجناية .

تلك قواعد جرد واضحة . وليس ثمة ما هو افضل منها لتحقيق ما ذكرناه قبل : الاهتمام بتخليص الاخلاق من كل اعتبار للمنفعة الشخصية .

يبد انه يلاحظ ، فقط ، ان (ا . كونت) قد اصطدم بمشكلة مثقلة لا مفر له منها : هل يكفي ان يقال للافراد : (عيشوا من اجل غيركم) فيجيبوا النداء مقتنعين ؟ وكيف يمكن ان يبرهن لهم على ان هذه القاعدة الاساسية هي ، في الحقيقة ، مايجب عليهم ان يعملوا بها ؟ كيف يقرر انها هي القاعدة التي تحوى ، المعنى الحقيقى للخلقية ؟

يبد ان (ا . كونت) امام سؤال على هذا الوضع يلتزم ، عادة بجانب الصمت . انه بعدها مسألة ميتافيزيقية لا طائل وراء البحث فيها . هو يعتقد ان هناك بدهيات سريعة الوقور في النفس . وان مبدأ الاخلاق هو واحد منها . هل يمكن ان يكون ثم نزاع حول المبادئ الاولى للعلوم الرياضية ؟ انها يتخذ منها مبدأ السير لى يشاد البناء كله . وهكذا ليس ثم مكان للجدال قط ، في مثل هذه العبارة : (عش من اجل غيرك) . انه لمعنى يقر في كل روح مخلصة .

وَمَعَ هذا ، حتى اذا كانت تلك الحالة تمثل استعداد (ا . كونت) في هذه الناحية ، فانه لم يتمسك بها بطريقة قطعية . انه في الحقيقة

قد صاغ نوعين من البرهنة مختلفين هما ، على التساوى . جذيران
باقناع العقليات المعاندة . وقد راح اتباعه يلتبسونهما من تعاليمهما .
ولقد عملوا على اكمال تلك الحجج ونظموها . ولكن موضع العجب
هو انه كلما دقق البحث فيما ظنه (ا . كونت) واباده مؤبداً
لاخلاقهم الابنارية كانت نتيجة الامتحان اقتناعا من جميع الباحثين
بانهم لم يفعلوا شيئا اكثر من العودة ، بعد لف ودوران ، الى طريق
المنفعيين التى طالما قسا (ا . كونت) فى نقدها .

وبعض الصفحات من مؤلفات (ا . كونت) تحوى : فى هذا
الموضوع ، بعض فكر واضحة الدلالة . ان (كلولد دى تو) التى
كان (ا . كونت) يحبها الى حد التقديس قد لفتت يوما نظره الى
هذه العبارة : (لان يحب المرء الآخرين افضل بكثير من ان يكون
محبوباً منهم) . وقد وجد (ا . كونت) فى هذه العبارة العسوية
عنصرا مهما لتدعيم مذهبه .

ولقد تنبأ (ا . كونت) بان بعض اصحاب المقاصد السيئة
سيوجهون اللوم الى القواعد التى وضعها للتربية . انهم سيلومونه
على انه يجعل ممن يربون بمبادئه اشرارا . اليس يكون القاء بهم
الى اقصى انواع الخديعة ان تنمى فيهم روح الغربة المفرطة ، وان
تملا قلوبهم بعبادة اشخاص الآخرين ، وحب التضحيات لهم ؟ اليس
يكون هذا القاء بهم فى حال جنونية تشبه حال (دون كيشوت) .

ان (كلولد دى تو) تتولى الجواب عن هذه المسألة . والفضل
لها فى ان يدرك ذلك (ا . كونت) ويتحرك وجدانه : ان خير المسرات
يجىء من التضحيات . ان الذى يقدم من نفسه قربانا للآخرين بدافع
الحب يشعر ، لذلك ، بلذة لا توصف . انه لن يفعل بذلك شيئا ضد
منفعته . انه ليستلك ، فى الحقيقة ، حسب اصعب ميوله الطبيعية
وأصلها .

ولكن اليس هذا تكرر لما عرفناه من تعاليم الاخلاقيين المنفعيين
وان يكن بعبارات اخرى وباسلوب صوفي لم نعرفه لهم ؟

وانه لمن الغريب ان يكون ذلك هو بعينه ما ذهب اليه اكبر
متصوفة القرن التاسع عشر من الاخلاقيين وهو (ليون تولستوى) .
ولننظر كتابه الوحيد الذى يعد فلسفيا حقا من بين مؤلفاته ، وقد
ترجمة (سافين) بعنوان : (من الحياة) .

ان (تولستوى) يقول لنا : كلما كان المرء محروما من عاطفة
(الحب ، وكلما كان على جهل بالتضحية المتبادلة بين بنى الانسانية)
وكلما عدم قلبه ميسر الرحمة ، وكلما عز عليه ان يقوم هو
بالتضحية ، فانه حرى ان يجهل السرور الوحيد الذى هو فى الحقيقة
وعلى الخصوص ، انساني ، ولن يدرك قط لماذا هو موجود . انه
يشبه طائرا قد وقف على حافة عشه ولما بطر . ومن اجل ذلك يعرفه
الاضطراب ، ويتوقع انه اذا مالقى بنفسه فى الهواء كان الهلاك
مصيره ، لكنه لا يكاد يلقى بنفسه فى الهواء ويستعمل جناحيه
الا وقد شعر بطبيعته الحقيقية ، وتذوق الفرح بأداء الدور الذى
خلق له . او يكون اشبه بناهذ يعرفوا الاضطراب عندما يتفجر فيها
جنبوع الانوبة فجأة ، ولكنها تجد بعد ذلك انواعا من المسرات ،
سواء كان ذلك بقيامها بدورها كزوجة ، او كان بقيامها بدورها
كأم . هكذا يصدف المرء من التضحية فى المبدأ ، لاعتقاده انه لم
يخلق لها ، ويعتريه الوجمل .

عليه ، اذن ، ان يطرح جانبا انانيته التعسة ! وسيكون حينئذ
اشبه بالفراشة التى تم تكوينها وكمل استعدادها وبدات تطير . ان
حياتها تبدأ ، وتبدأ هى الاستمتاع بتلك الحياة .

واذن ، فماذا صنع اولئك الذين حبسوا انفسهم طيلة اعمارهم
سجناء انانيتهم ؟ انهم ، حسبما يقول (تولستوى) : قد جهلوا
الاستعداد الذى كان فى داخلهم . انهم جعلوا وجودهم اثير . اما
الذين انفردوا بالحياة الحقيقية فهم اولئك الذين عاشوا للنضج
والاثير . انهم هم وحدهم الذين تمتعوا بنعيم لا بوصف . انهم
هم وحدهم الذين ندوقوا اجمل ما يمكن للحياة ان تهبه .

تلك عبارات صوفية . ولكنها جذيرة بالاعجاب . انها عبارات
تشرح بعض الاحاسيس التى يشعر بها ، على التحقيق ، بعض
الناس . لكن اليست هذه العبارات هى نفس ما يراه « دولباخ »
من قبل ؟ « كونوا عادلين كونوا طيبين كونوا هكذا لانكم اذا ما كنتم
كذلك فانكم ستدوقون ، بفضل الحب ، لذات لا توصف ،
والا تكونوا كذلك فان حياتكم ستكون حياة بالسة » . اليس هذا ،
بعد التأمل الدقيق ، هو ما تعطيه عبارات (كلوتلدى فور) و (ا .
كونت) و (تولستوى) ؟ واذا ما كان هذا هو معناها فهل هى اكثر
من تعبير جديد لخلقية المنفعة ؟

بيد انه لا يمكن القول بان تلك الاعتبارات الصوفية للسعادة
بطريق المحبة هى كل ما دعم به (ا . كونت) قواعد مذهبه الايثارى .
ان هناك عبارات اخرى قد استرعت انتباه فريق من اتباعه : « اتنا
نولد ، كما يقول ، مفلورين على التزامات شتى نحو الجماعة » .
وفى هذا ملخص فكرة « الدين الاجتماعى » الذى يحث على كاهل
كل فرد منها . اليس هذا ، بنفس الطريقة ، ايجاء بنسوع من
الاعتبارات التى يتبنى لخلقية الايثار ان تستفيد منها ؟ ذلك هو
ماركس مؤسسو هذا المذهب التضامنى الذى كان الامتاز (ليون
بورجوا) احد المشاهير من مثليه ، فى فرنسا .

يجب ان يدرس كل فرد نكسه جسميا ، وعقليا ، وخلقيا !
وليستوضح كل ما هو من دواعى سروره . وليحاول ان يحدد

ما يجب عليه من هذا كله ، للجماعة ! انه سيدرك من هذا : ان عظم التزاماته نحو الانسانية ، ونحو الهيئة الاجتماعية امر يجعل من التقدير : انا ، مثل ، اكتب بريشة من الصلب . والى من يمكن ان اتجه في امدادى بمثل هذا ؟ انها من الصلب . انتى ، اذن ، مدين لكل اولئك الذين ساهموا فى استخراج الحديد من معدنه ، والذين قاموا بتنقيته ، والذين قاموا بسقيه ، لعمال مناجم الحديد ومناجم الفحم ، للصناع وللمهندسين وللكيميائيين القدماء منهم والمعاصرين ، اولئك الذين لولا جهودهم لما كانت مادة هذه الريشة قد اصبحت على ما هى عليه الآن . انها صنعت بالة ميكانيكية ، واذن فانا مدين لكل الذين ساهموا فى اختراعها وجعلها فى متناول الايدى التى تستخدمها . مدين لكل الذين اخترعوا وكملوا نظرية تعاشق التروس ، والذين ابتدعوا استخدام البخار ، ومساقط المياه ، والكهرباء ، والذين اعدوا دواليب الصناعة ، وكل ما فى الميكانيكا العصرية . ومن درجة الى درجة فى استعمال هذه الريشة ما الذى لا يجعلنى مدينسا نحو (بروميتيه) خاطف النصار من السماء ؟

وايضا لمن انا مدين بالمعارف التى يخزنها عقلى ، وبالقواعد التى يرجع اليها ، وبالات التفكير التى تسمى المدركات الكلية ، تلك التى صقلتها تجارب القرون المتطاولة ، وبالمنطق اللسانى الذى يهيم لى ، دون ريب ، ان افهم الآخرين ، بل وان اتروى فى نفسى لادراك اخفى دواخلها ؟

لمن انا مدين باشياء اخرى احسها ، بالنظر السطحى ، من مزايى الشخصية ، كمشاعر الجمال ، والاحساسات الاخلاقية ، والدينية ؟ اكانت هذه كلها يمكن ان تكون كما هى عليه عندى الآن لولا التربية التى نلتها والتى نقلت الى ، فى هذه النواحي كلها ، ما تعده الجماعة التى اميش بينها من اعظم المقررات التى تعلمتها ؟

انه كلما تروى المرء باخلاص في هذه الامور وقدر ما فيه من
عناصر شخصية ، وما فيه من عناصر اجتماعية ، فسوف يشاهد
دينه ، انه سوف يرى كم هو عظيم وهائل .

ويضيف الأستاذ (ليون بورچوا) انه عندما يكون هناك دين فان
التزاما ينشأ عنه : الالتزام بادائه . وهو يصف لنا ما يجب أن
يعمل للخلاص من هذا الدين . ان الجماعة ليس اساسها قائما على
تعاهد صريح . ولم يجتمع الناس ، يوما ما ، ليكونوا جماعة اساسها
موثيق مرواة (١) .

ان اية جماعة انسانية انما تعتمد في تجمعها على (أهمال
متعارفة) ، وعلى نوع من التعهدات المضرة التي لا يقرر شروطها
الا العرف والعادة . ولتضرب لذلك مثلا : في كل اسرة نجد الأب
والأم والأبناء متفقين فيما بينهم على أعمال خاصة بكل منهم يقوم
بها من تلقاء نفسه ، وهذا كل ما هنالك . ومن المؤكد ان هذا لم
يكن أساسه عقدا صريحا بينهم ، بل انما هو نمط من مالوف الحياة
الاجتماعية بين أفراد تجمعوا بحسب سنة خاصة .

وما هو مقرر عند كل اسرة هو ايضا كذلك بالنسبة لكل جماعة
(وذلك العرف) الذي تعتمد عليه حياة الجماعة في كل زمان وليس
هو الا الاخلاق السائدة في ذلك الزمان . ومن أجل هذا كان هنالك
اخلاق للاسبارطيين في القرن الرابع قبل الميلاد ، واخلاق اخرى
كانت سائدة في فرنسا أيام الحملة الصليبية الثالثة ، وهكذا
يسود في كل دور من ادوار التاريخ الانساني نمط من الاخلاق في
كل امة ، وفي كل قبيلة .

(١) أي ذات خطة مرسومة

ومن هذا يستخلص الأستاذ (ليون بورچوا) مظهرين ضروريين:
أولاً - أن تتبع القواعد التي يجري بمقتضاها (العمل المتعارف)
الذي يرجع اليه الفضل في تكوين الجماعة . وإذا ما كان لورقة
تؤدهر فوق ساق شجرة أن تريد يوما قطع ذلك الساق الذي يحملها
فإن ذلك سيعمد منها جناية وحماقة . كما أن الفرد الذي يعيش في
الجماعة وبالجماعة لن يكون أقل حماقة وأجراما إذا ما سعى في
تدمير القواعد التي يقوم عليها أساس جماعته . واذن فمن المحتم
على كل فرد ، خشية الحكم عليه بالحماقة والجحود ، أن يحترم
نظم الجماعة التي هو أحد أعضائها .

وثانياً - لنفرض أن أسلافنا لم يفعلوا شيئا لاصلاح حالتهم
الاجتماعية . لو كان الأمر كذلك لكننا ، اليوم ، لا نزال في بربرية وفي
نممية (١) . أن من واجبنا نحوهم اذن أن نحافظ على تراثهم ،
وأن نبني كما كانت أوائلنا تبني ونفعل مثل ما فعلوا .

(نظام ، وتقدم) اليس هذا من اعظم المبادئ التي يجب ان
تطالعنا بها الفلسفة الوضعية ؟

لقد كان لهذه الآراء نجاحها الملحوظ ومكانتها المحترمة التي
نالتها بجدارة . انها تحوى عناصر مهمة من الحق . بيد انه يجب
أن لا ننسى أن تؤكد انها ليست من الجدة بقدر ما يعتقده البعض من
جدتها . ان (دولباخ) ومعاصريه قد عرضوا لها من قبل وفكروا
فيها . ولذا لن يكون الأخذ بها هنا ، من أجل الخير الأعظم للمذهب
الإيثاري ، أكثر من سير في نفس الطريق الذي سلكه رواد مذهب
المنفعة من قبل .

(١) النممية : مادة اكل لحوم البشر .

وهنا ، بالضبط ، مصلو التشويش . لأنه إذا ما كان مذهب
الإيثار التضامنى يعطى نفس النتائج التى يعطيها مذهب المنفعة فإنه
يكون مثله ، ايضا ، فيما له من مقبات واضرار .

ان روح الدليل السابق يتلخص فى هذه العبارة : (ان كل ذى
دين يجب ان تكون له ارادة الوفاء بدينه) لكن كيف يمكن اذن
تبرير ذلك ؟ ان من يعتقد انه مأخوذ بواجب لن يكون بحاجة الى
مثل ذلك التبرير لاقناعه بواجبه . انه مسلم ولا بد ، بأمر مسلم
لا جدال فيه ، لكن ماذا يمكن ان يقال لذلك الذى لا يعتقد انه مكلف
بأى واجب ؟ يجب ، بالنسبة اليه ، ان يصاب النجاح فيما حاوله
(دولباخ) : ان تمنع كل فرد بان ذلك (الذى يعمل الشر فى غيره
انما يعمل فى نفسه) وان نبرهن له على ان من يضرب غيره انما
يضرب نفسه . لقد ردد التضامنيون المحدثون هذا المعنى وتسايقوا
فى تصويره . فهل يا ترى كانت حججهم من الدقة والصحة بما لم
يتيسر لسابقهم ؟

اننا اذا ما اردنا معالجة الموضوع بفحص فلسفى ذى درجة
عالية فيستضح لنا : ان هذا القول له ما يبرره . ان بعض المفكرين
قد اعتقدوا ان الطبيعة كان فيها من القسوة على النوع الانسانى
ما تطمع به فى قطع دابره . انهم قد بالغوا فى ذلك . ان الطبيعة فى
الواقع لم يكن موقفها من الانسان أكثر من (اللافرقية) امام ما قدر
له ، كما قال (ا . دى فينى) . انها تحمل ، بجهل لا يتأثر ، البحار
والغابات ، كما تحمل قرى النمل والمدن . انها تتطور بدون علة
ولغير مقصد . ان هذا الذى يصلح وحده ان يحتفظ ببقائه فيها هو
ما يكون صالحا لاستمرار حياته ولان يكون ينبوعا للحياة . واذا
كان النوع الانسانى قد نجح فى أن يتشبث بالوجود فيها ، وان
يمكن لنفسه فيها مكانة كما هو مشاهد من أمره ، فما الفضل فى
ذلك كله الا لفرصة صغيرة كانت موالية بالنجاح : تلك هى تكون
الجماعات وتوزيع الأعمال التى كانت تمرض لها ، والتربية التى

كانت تحفظ على الجاعات اصلاحاتها ومجهوداتها من أن تضيع سدى . بفضل هذا استطاعت الإنسانية أن تحتفظ ببقائها ، وأن تتجدد أعضائها ، وأن تتقدم ، وأن تظهر الأرض رويدا رويدا من النباتات انضارة ، والحيوانات المؤذية ، وأن تحمى وتنمى في كل مكان كل ما تجده نافعا كالاشجار المثمرة ، والنباتات المفيدة ، والحيوانات الاليفة . وفي هذا المعنى يبدو نوعنا الانساني كله تضامنيا . وانما كنا كذلك لأننا نعيش في أحضان طبيعة قد تتجه الى أن تصير خطرا علينا . كنا كذلك لأن تضافر جهودنا يتجه منا نحو السيادة على جميع العوالم الأرضية . وذاك هو ما أدركه من قبل الانسيكلوبيديون في القرن الثامن عشر . ذاك هو الجانب القوى والاجدالى في النظرية التضامنية .

لكن يمكن فقط أن يقال : هل مثل هذه الآراء العامة تعتبر كافية في اقناع كل امرئ ايا كان بأنه عندما يرتكب شرا ، على أى حال كان ، فانما يرتكبه ضد نفسه ؟ أم هل تعتبر كافية لاقناعه بقبول ما قد تجره من الخسائر تضحية حاضرة مفعمة بالآلام لكي يتحاشى المآل مستقبلا بعيدا جدا ، ولا يكاد الحس يستشعره ؟ اننا في الحقيقة نستشعر بكل مالنا من شعور وقع الآلام التي تحل بجيراننا واصدقائنا ومواطنينا . لكن هل نحس بنفس الكيفية أضرار طوفان يكتسح بلادا بعيدة ولا نعلم حتى بمجرد وقوعه بينما يكون هو قد أغرق الوفا من الجنس الأصفر أو الجنس الأسود ؟ هل نحن نألم للشر يحل بفطر مجاور لنا لكنه لم يكن لنا صديقا بل كان عدوا أو منافسا ؟ وبدون أن نبعد في اللف والدوران ، هل سعادة الغنى ينشأ عنها سعادة الفقير ، وألم الفقير ينشأ عنه ألم

الفنى ؟ ان هذه التصاديات (١) ربما تحدث ، لكن هل تكون عميقة وواضحة ، ومباشرة الى حد تحمل روحا من الدرجة المتوسطة على الزهادة ! من أجلها ، فى لذات هى فى الحين نفسه تشبث بها وتأخذ بخطامها ؟

ان مذهب الإينار مذهب جميل ، وعظيم ونبل ، انه يخاطب القلب ويستهو به . لماذا كان من المحتم ان تكون مبادئ الأخلاق بحاجة الى مخاطبة العقل ، وان تقام عليها البراهين ؟ ولماذا كان الأخلاقى مضطرا ، كلما حاول البرهنة على قيمة مبادئه ، انى أن يفكر فى الطبقة المتوسطة ؟ لماذا كانت الحاجة الى الاختناغ تلجئ دائما الى معاودة التمسك بالحجج نفسها ؟ ان الفرد من أفراد المرتبة الثانية (٢) موفور الأنانية الى درجة انه لن يعمل قط سوى العمل الذى يتفق ومنفعته . واذن فلنحاول ان نبرهن لفرد من الدرجة المتوسطة على أن المنفعة الشخصية لكل من يجيد الحساب لابد أن تحمله على المساهمة فى اسعاد الآخرين ، اليس هذا ، مهما كانت المحاربة ، وقوعا فى أخطاء مذهب المنفعة بكل ما فيه من الصعوبات التى يحتملها والتى تكلمنا عنها من قبل ؟

وتلك أيضا نفس النتيجة التى تلزم عندما ندرس تلك المحاولات التى بدلها أولئك الذين حاولوا ، لكى يحرروا مذهبهم من كل اعتبار منفعى ، أن يشيدوا مذهبهم على أساس من الاعتبارات الجمالية ، وآراؤهم هذه لا تبدو موحدة المنحى .

ان بعضها يبدو فى صورة هوايات بسيطة . (عش فى عالم من الجمال) ذاك هو مثلهم المحتدى . انه مثل جدير بان يكون من قبيل

(١) الاحساسات المتبادلة

(٢) مرتبة العامة

المسلّيات ، ولكنه ليس من الأخلاق فى شيء . انه يمكن ان يؤول على صور لا نهاية لها . اذا ن الظروف التى تتيح لنا الحكم على شيء بالجمال ليست واحدة دائما . ولن يكون من أجل باعث واحد ان أقول مثلا : هذا الصوت جميل ، او ان أقول : هذه الصورة جميلة او هذه البلوطة جميلة . لكن على الأقل توجد حالة نستشعر فيها ، امام عمل انسانى ، شعورا خاصا من مشاعر الجمال . وهذا الشعور انما يكون عندما نطالعنا منه فكرة النجاح . ان هذا الشعور يستولى علينا عندما ندرك الانسجام الحقيقى بين الوسائل المتخذة وبين الغاية المطلوبة . ولنضرب لهذا مثلا برجل اراد ان يقفز من فوق سور فتتعثر قدماه ويقع . ان عمله لم يصب توفيقا ، لانه يقفز ببطء ، ولا يمسك نفسه الا بطريقة خرقاء عوجاء . ان حركته ان يكون فيها شيء من الجمال . ولكنه على الضد من هذا ، يبدو لنا مشرا للاعجاب اذا ما استطاع ان يقفز بسهولة وان يمسك نفسه برشاقة وخفة ، وان لا يظهر مجهودا تعسفيا . ولنتأمل الآن ، صورة . انها تبدو لنا جميلة . فهل سبب جمالها هو جمال قسمت المصور ؟ كلا . وكم من ناس ذوى دماة ظهرت لهم صور رائعة . أم سبب جمالها هو فى دقة المشابهة بين الصورة وأصلها ؟ كلا . فكم من صور كاريكاتورية كانت دقيقة المشابهة ، ان قصدا وان عفوا ، ومع ذلك لا جمال فيها ، وكم من أخرى نراها جميلة جدا على حين اننا نجعل من هى لهم ، وبالتالي نجعل التشابه بين هذه الصور وأصولها . ان الشيء الذى يجعل صورة من الصور تروقنا انما هو امر آخر غير ما تقدم . انه هو الطريقة التى أبرز بها الفنان تقاطيع وجه انسانى ، وعبر بها عن شعوره الباطنى العميق . انه الانسجام الحقيقى بين الوسائل التى استخدمها وبين سيما ذلك الوجه التى اراد الفنان إبرازها بالتصوير او التخطيط .

ومن هنا نتحصل هذه النتيجة : انه منذ اللحظة التى يقدر

فيها للحياة ان تصير ذات انسجام تكون تلك الحياة قد صارت ذات جمال .

ومن هنا تتقرر هذه النتيجة : 'نه منذ اللحظة التي يتم فيها لحياة ان تكون منسجمة فانها بالتالي تكون حياة ذات جمال . يمكن مثلا ان يصير الانسان رواقيا جميلا . ويمكن ان يتاثر في نظام سلوكه خطي (ابيكتيت) ان يكون ذلك الرواقى الجميل لانه سينون رواقيا ناجحا . ولكن ايضا يمكن ، اذن ، ان يكون المرء رئيسا سياسيا جميلا ، او متاثنا جميلا ، او لصا جميلا .

ولكى يعيش المرء في جمال فانه يكفى لذلك امران :

ان يختط المرء لنفسه منهجا من السلوك ، اى منهج يختاره على الاطلاق .

وان يطابق ما بين سلوكه وبين هذا المنهج تمام المطابقة .

فهل يكون معنى ذلك ان تكون حياة كهذه حياة اخلاقية ؟ حقا انها لحياة جميلة حياة القديس (فرنسوا داسيز) او القديس (فانسان دى پول) . وكذلك ايضا مثل حياة (ابيقور) و (مارك اوريل) . فهل تعد كذلك جميلة حياة كحياة (يوليوس قيصر) و (نابليون) و (دون جوان) ؟ حقيقة ان كل حياة اخلاقية لها نصيبها من الجمال ، لانها دائما تسير حسب مبدأ بينها وبينه تمام الانسجام . لكن هل يكفى ان تكون الحياة منسجمة وجميلة لى يقال : انها حياة اخلاقية ؟ واذن فمن الممكن ان يقال (جميلة هى ، تلك الجناية الجميلة) . كما انه قد يوصف بالجمال ضفدعة سامية او دمل خبيث .

ان الصعوبة هنا واضحة . حتى لقد حاول زعماء مذاهب الجمال الاخلاقية ان يتفادوها فلم يكتفوا بهذه العبارة (عش فى

- عالم من الجمال) ، بل نجد انهم ادخلوا في مذهبهم فكرة من الجمال
الانسانى الحقيقى :

تلك هى العبارة القديمة التى تعتبر من عبارات الفروسية :
(نبل يترفع عن الدنيا) .

ولماذا لا ينتفع بها هنا ؟ ان كلامنا له نصيبه من (الكرامة
الانسانية) . انها نوع من النبل المرتبط بطبيعتنا نفسها ، وبالقوى
التي بين جوانحن . ان هذه الكرامة تحملنا على التباعد عن بعض
الاعمال لانها بهيمية وقبيحة . كما انها تحذونا الى ان نحذو حذو
بعض الاعمال الاخرى لانها ذوات سمو ولاننا ذوو نشاط حيوى .
وهل يعد خيانة ! (جيو) ان تستعار ، فى معنى كهذا ، عبارته
الجدلية ؟ ان (كانت) يدعو كل انسان الى التروى فى هذه القضية :
« انا يجب على ، انا ملزم ، اذن انا أقدر » ، اما (جيو) فيعكسها .
انه يريدنا على ان نقول (انا أقدر ، اذن انا يجب على) . تلك
الراء قد اختلطت ، اخيرا ، بفلسفة الشرف . ان للانسان لشرفا ،
وبهذا ، وحده ، كان انسانا . ومن اجل هذا كان عليه لنفسه ،
واجب هو ان يعيش للشرف . ولنتذكر فيما تقدم أننا شرف
(سيراتو) . كل امرئ له شرفه الذى يضافى عليه جماله . ومن
اجل هذا الشرف وذلك الجمال ، يجب ان يضحي بكل شيء : (كل
شيء فى سبيل الشرف) . اليس هذا هو الاخلاق كلها ؟

من ذا الذى يجرؤ ان يقول ان هذه العبارة باطلة برمتها ؟ بل
كيف يمكن ان نفهمها وان نبررها ؟

وهناك اخرون قد فهموها بطريقة جسد خاطئة . ان الدافع
المحرض على اتخاذ مثل هذا الراى كقاعدة للسيرة عليها ، انما هو ،
فى رأيهم ، الظفر باحترام الاغيار . انهم ، لذلك يدمون الفرد الى
تكيف سلوكه وفق ما يعد مشرفا فى نظر الجماعة التى هو عضو

فيها . وهذا رأى مضاعف الخطر . ان ما يعد مشرفا ليس مجمعا عليه من كل البيئات والأوساط : ان هناك شرفا حربيا لا يسوغ مسه عند رجال الحرب ؛ كما ان هناك شرفا تجاريا للتجار ، وهناك ايضا شرف سافل لعصابة من اللصوص سافلة .

ومن ناحية اخرى ، تلك قاعدة اخلاقية غريبة حيث تدعو المرء الى ان لا يبالى بغير شيء واحد : (ما الذى يقول الناس فيك ؟) ان حياة كهذه لا تعد حياة من اجل الشرف الحقيقى . ولكن ، فقط من اجل الشهرة وحدها . واذن ، فان ما هو مشرف حقا ، وما يرى مشرفا في هذه البيئة او سواها لن يكون شيئا واحدا .

اما الذين يفهمون ، فهما حقيقيا ، معنى الشرف فانهم ينظرون الى مبادئهم الشرفية نظرة اخرى بعيدة كل البعد : انه لن الممكن ان ينسال المرء احترام الأفيار بينما هو مطوى على ما يلوم نفسه عليه . ومن المقرر انه لا يمكن ان يكون المرء مستحقا للتشريف تماما اذا كان مطويا على بعض موجبات اللوم من نفسه .

وعبارة (عش من اجل الشرف) سيكون معناها اذن ، عش بحيث يمكنك ان تكون (فخورا بنفسك) . المرء سيكون كذلك منذ اللحظة التى يتكون فيها شعوره ببذل ما في وسعه لتحسين سلوكه . ولقد عاب الاخلاقيون ، والحق معهم ، الفخر الممقوت . انهم لم يبالغوا في بيان هذه الحقيقة (ان الكبر الذى يشمر الشر هو بعينه الذى يشمر خيرا لا نهاية له اذا ما احسن استعماله) ، وهذا الأخير هو الكبر وشاحه .

والخلاصة ان الكبر عند ما يساء استعماله يصير رذيلة . واما عندما يوجه وجهة خيرة فانه يندو من اسمى مبادئ الفضيلة .

واخيرا ، هل يمكن القول باننا توصلنا الى رأى مقنع ؟
ان الفيلسوف يستطيع ان يرمى هناك الى هدفين :

ان يحلل تحليلًا سيكولوجيًا الحالات النفسية للرجل الفاضل .
وان يوجد مبدأ مبررًا لنوع خاص من أنواع السلوك .

ولنؤكد انه من الثابت المقرر : ان الذى يحدد سلوك أكثرية الناس الفضلاء بحق فيجعلهم يعملون ما يعملونه ، دون سواء ، إنما هو ، في الواقع ، اهتمامهم بالشرف ان الذى يقود خطاهم . هو ، على الخصوص ، ارادتهم ان لا يكونوا (محتقرين عند انفسهم) .
هو ارادة ان يكونوا (فخورين بانفسهم) . فانا مثلا اذا فعلت هذا الامر سأكون غير راض عن نفسى . سأشعر بأننى ايتيت امرا اذا لم اسر على الطريقة المثلى . يجب ان اسير هكذا والا فأننى سأشعر باحتقارى لنفسى .

تلك هى التعبيرات التى تصف ، بفاية الضبط ، الاستعداد السيكولوجى للمرء الشريف حقا .

لكن هل الدقة فى تحليل سيكولوجى كهذا تكفى لان تقدم للأخلاق الأساس الذى نبحت عنه ؟ لكى نفهم هذا فعلىنا ان نتذكر ما قلناه من قبل : ان اخلاق الشرف لم تصنع شيئا أكثر من ان تصوغ أخلاق الضمير فى عبارات جمالية (١) . ومن هنا ، تقوم فى طريقها تلك الصعوبات المستوعرة نفسها ، كما عرف فى أخلاق الضمير .

وفى الحقيقة ، نجد الناس ، مهما كانوا عليه من الاخلاص ، ليسوا جميعا على نمط واحد فى استماعهم لصوت الشرف الداخلى . ان ما هو مطابق للشرف ، فى نظرهم ، إنما هو ما يحترمونه . اما . يصاد الشرف فهو ما يحتقرونه . واذن فعلى

(١) أى عبارات مذهب الجمال هذا .

أى أساس يحترمون بعض الأعمال ويحتقرون سواها ؟ إن هذا الأمر معلوم لنا : أن ضميرهم هو نفسه الذى يشعرهم بتلك المعانى النفسية التى يجدونها فى هذه الناحية . ولكن الضمائر قد عرف أنها ليست متفقة . وبالتالي تكون الأحاسيس ، بإزاء ما هو مشرف ، وما هو مخز ، غير متماثلة فى كل مكان . إن الشرف المعروف فى زمان ما ، أو قطر ما ، أو طبقة ما من الطبقات الاجتماعية ليس هو فى زمان آخر ، أو قطر آخر ، أو طبقة أخرى .

ولنتذكر ما قدمناه عن هذا فى المقدمة .

(عش من أجل الشرف) هذا مبدأ قد أحسن التكلم به . لكن هل من المستطاع أن يعتبر المرء نفسه معصوما من الخطأ بسبب ذلك الشعور الذى يجسده نحو الشرف ، على حين يشعر سواه من الناس بما يخالف شعوره ؟ أم هل له الحق أن يدعى أنه الملم الذى يتحصل بالهام على الحقيقة ؟

وحتى عندما أطيل التروى لآثير مشاعرى ، ولاقوم بصيرتى ، هل أكون بعد ، على يقين بأننى غير مخدوع ؟

وكيف ، والحال كما نرى ، يمكن اقناع الجاحدين بمبادئ مذهب كهذا ؟ إن بعض الناس يبدون لنا مجردين تماما من أحاسيس الشرف وليس لهم من التفكير فى كرامتهم الشخصية إلا بمقدار ما يمكن أن يكون عليه وجاجة أو أرنت . أولئك يسخرون من الحياة على مقتضيات الشرف . إن جمال سيرتهم لهو آخر ما يفكرون فيه . كيف يمكن أن يقنعوا بأنهم على خطأ فى السلوك الذى يتخيرونه على غير سنن الأخلاق ؟ حقا أن من يتنسم ريح

كبريائه يؤثر النار على العار . لكن هذا الذي لم يرح (١) من ذلك ربحا ، قط ، هل يمكن ان يستشعر مثل ذلك الفرق ؟

ليس ثمة مخلص من هذا الا بأمر واحد . ذاك اشماره بكرامته الشخصية ، واقناعه بأنه سيكون احمق اذا لم يحسب لها حسابا وانه لعمل شاق عندما يكون الامر بازاء أجلاف من النوع (اللا تهديبي (٢) يبهظ طبائعهم حمل ثقل من عوامل الوراثية . ذلك عمل لن يكون في الامكان اكماله الا بان نترك ميدان (اخلاق الجمال) هذه وأن نستأنف مرة أخرى التفكير في الاقتناع من طريق المنفعة .

وهنا يجب ان ندرك هذا : ان الشعور الجمالى بالفخر الداخلى هو ، حقا ، صاحب السيطرة على سيرة اغلب الافراد المهديين . لكن كيف يمكن حث جبلة لا تلين كى نذكر فيها حسا وذوقا للكرامة الشخصية ؟

حقا ان الكبر والزهو امران طبيعيان فى الانسان . بيد انه ليس من الطبيعى ان يضع الانسان دائما كبريائه وفق ما يقتضيه العدل، وانكار الذات ، والتضحية ، وتهذيب النفس . تلك هى اهم الآراء التى تجلت فيها فلسفة (ما بعد الاخلاق) بمعناها الخاص ، بين فلسفات العصر الحديث .

انها جميعا تتسم بطابعين بارزين :

اولا انها كلها قد جعلت مهمتها ، ان تبرر ، مهما كلفها ذلك ، وأن بسفاسة بها بعض الفلو ، الفكر الماثورة التى اصبحت كالفرائز تركزا فى نفوس المفكرين المحدثين ؛ تلك النفوس التى تأثرت بعوثرات الاجيال المتطاولة المسيحية .

(١) أى لم يغم .

(٢) أى النوع الذى يتعلم اصلاح اخلاقه .

ومن ناحية أخرى هي تهدف إجميعة الى تبرير تلك الفكر دون الرجوع الى مكان يقنع أسلافنا : الا وهو الاعتماد على الوحي الالهى ، والتزام الأدلة الميتافيزيقية المشرفة على السقوط .

ذاك ، وايم ، الحق ، عمل عظيم اظهر اصحابه أنهم ذوو ارواح طيبة مدفوعة بظهور النوايا . لكن هل يمكن ان يقال : ان الشرعة المتحصلة متناسبة مع عظمة هذا المشروع الذى اخنطوه ؟

المذاهب المنشقة

ان المذاهب التى تكلمنا عنها منذ البداية حتى الآن ، مهما كان اختلافها ، تتفق جميعها فى ناحية هامة : أنها ، جميعا ، تسودها الفكرة العملية :

بيان الطريقة التى يجب على بنى الإنسان أن ينظموا سلوكهم على وفقها .

والبحث عن الحجج التى من شأنها أن تقنعهم بذلك .
والظفر بهدايتهم الى احتذاء المبادئ الموضوعة بتطبيقها على اعمالهم .

وبالجملة أن يسلكوا سبيل الهدى والاصلاح .
وتلك هى الغاية المنشودة للاخلاقيين من اصحاب المذاهب الاخلاقية الماثورة ، سواء اكانت تلك الغاية مظهرة أم مضمرة .

اما القرن التاسع عشر فقد كان من خصوصياته أن تولد فيه تلك الفكر التى نسميها هنا (المذاهب المنشقة) . اننا نسمى بهذا الاسم تلك الآراء التى تدعونا ، عن شعور منها أو عن غير شعور وهى مرغمة ، الى أن ننظر الى الأشياء من وجهة نظر أخرى .

وفلاسفة هذه التعاليم يرون من العبث محاولة تعديل السلوك الإنسانى . فكل جماعة ، فى كل دور تاريخى ، لها مقرراتها الاخلاقية التى ما كان يمكن أن تتخلف عن الظهور فى الدور الخاص بها من التاريخ . كما ان كل فرد فى كل لحظة من حياته ، له اخلاقه التى ماكان يمكن أن يتخطى ظهورها تلك اللحظة . ان محاولة بعض

الاخلاقيين تغيير الاخلاق الانسانية ماهو ، اذن ، الا دليل على ماعم عليه من السداجة المفرطة نوعا ما .

من الممكن ، فقط ، بل من الواجب ان تكون العادات الانسانية موضوع دراسة جدية . ويرى (شوبنهاور) انه ولا ريب ، لا يمكن تغيير تلك العادات ؛ ولكن من الممكن ان يحكم عليها بالقيمة انى تستحقها .

والنشوئيون الجبريون المنطقيون يقررون انه من الممكن دراسة تلك العادات فى نشأتها ، وفى تطورها ، وفى تلاشيها .

وفى راي الأستاذ (ليفى برول) واصحابه من اتصلو المدرسة السوسيولوجية انه يمكن ان يكون من دراسة العادات علم خاص ولن يبقى هذا العلم ، على الدوام عقيما . فانه عندما تتيطد قواعده سيصير يتبوعا لفن اجتماعى سياسى منطقى له اهميته الانسانية الملحوظة .

ان موقف (شوبنهاور) هذا يدل على الاقتناع التام بفكرته ويعتبر غاية من الوضوح .

انه يبدأ السير بنا على فكرة انسانية : لكل فرد طابعه الاخلاقى الذى لا يتغير .

وكل محاولة لدفع الفرد الى ان يعدل سلوكه ، وكل تعليم اخلاقى يؤخذ به ، وكل أمل فى صيرورته صالحا ، انما هو اكلز لحقيقة لاجدال فيها . (ليس من الممكن تعليم المرء كيف يريد) .

ان الاتجاه الاخلاقى لكل امرىء هو ماقد كان منذ اول عهده بالحياة . لاشىء يستطيع ان يغير من ذلك ابدا .

وهل يكون معنى ذلك ، أن تصير دراسة الاخلاق حربة بالتردد؟
هنا يرفض (شوبنهاور) هذه النتيجة . انه يرى أن علم الاخلاق
سيبقى علما اساسيا . بيد ان قيمته لن تكون أكثر من قيمة نظرية .
ان دراسة العادات الانسانية تكشف لنا عن هذه الحقيقة :

ان الناس يعيشون على طرائق من السلوك مختلف بعضها عن
بعض . وجميع هذه الطرائق لن تكون قيمها ، فط ، متساوية .

واذا نظرنا ، في الجملة ، الى النسب التي رتبها (شوبنهاور)
في كتابه (اساس الاخلاق) ، والى النسب التي جاءت في كتابه
(العالم كإرادة) فانا نرى ان (شوبنهاور) يميز ما بين خمسة أنواع
مختلفة من السلوك الانساني :

١ - الفظاظة . يعتبر فظا ذلك الداعر الذي يتلذذ بإيلاام
الآخرين ، وينشر من الشر حوله كل مافي طوقه .

٢ - الانانية . ويعتبر انانيا ذلك الفرد الذي هو ، وان لم يباديء
الآخرين بالأذى ، فانه لايعنى بغير نفعه الشخصي ، ولا يتردد في أن
يسحق بقدميه كل شيء وكل انسان يقف في طريق منفعته .

٣ - العدالة . ويعتبر عادلا ذلك الشخص الذي يتخذ للعمل
ذلك الحكمة اللابينية (لا تعمل عملا يؤدي غيرك) ، ومن هذا شأله
يتجنب ، ما أمكنه ، ان ينشر الشر حوله ، ولكنه يقف عند ذلك
الحد دون زيادة .

٤ - العلية . ويعد طيبا ذلك الذي لا يكتفى بمجانبة الأضرار
بغيره بل هو يعتمد في جميع الظروف الى مساعدة الاغيار بكل مافي
ومسعه .

٥ - وأخيرا التنسك ، ويعد ناسكا ذلك الذي يزهّد من ناحيته
في حطام الفانية ، فهو يحتقر الفنى بكل ضرورة ، ويمارس الصوم

والحرمان . وهو يزهد في النسل ، ويتنبح حياة طيارة تامة . وهذا هو شأن الفقير الهندي الذي يجعل من حياته بداءة (الالفارقية (١)) وحمود الموت .

وليس هذا كل شيء . ان الملاحظة تظهر لنا حقيقتين أخريين :
هناك اجتماع عام على ان نوعين من انواع السلوك التي حددناها آنفا ، يعدان بشعيين ، أو بعيدين عن الاخلاق . فالفاظظة في نظر كل انسان ، مشنومة وغير جديرة بان يلتبس لها عذر . والانانية هي ، على اصح الآراء ، اعظم ينبوع للرذيلة ، وهذا الذي قررناه بشأنها حق لأجدال فيه .

وايضا قد يكون من الممكن ان يتظاهر المرء بالعدل والطيبة ، وبالتنسك من أجل اسباب مختلفة . ولقد نبه على ذلك (مالبرانش) اطنب فيه (كانت) انه ربما اتخذ سمات العدالة والطيبة والتنسك اما قرارا من الموت ، واما خوفا من عذاب جهنم ، واما لكسب حسن السمعة ، واما لخداع الناس ، وهذا الضرب من السلوك انما هو سلوك باعته الانانية وحساب المنفعة . وما ثمة شك ان عملا يتم على هذا الوجه هو حقا موافق للقانون . ولكنه لن يدل على ان القائم به متصف بأية خلقية حقيقة .

هناك طريقة أخرى ، وما ثم سواها ، لممارسة العدالة ، والطيبة والتنسك . تلك هي ان تمارس بدافع الرحمة . بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين ينالهم الألم اذا لم يتأدب المرء ويكف عن بعض الأعمال التي تؤذيهم ، بدافع الرحمة من أجل أولئك الذين كرتهم الآلام فهم بحاجة الى من يخف لمساعدتهم ، بدافع الرحمة من أجل

(١) . كلمة معناها الحال التي تستوى فيها عند المرء جميع الاشياء : الصحة كالمرض والتفر كاللغنى والحياة كالموت لا فرق بين ضد وعنده .

الآلم الذى يحل بالانسانية عامة وبه يتعذب كل حى . حينئذ ،
وحيئذ فقط ، يأخذ الصل الذى يتم على هذا الوجه صفته
الأخلاقية فى نظر (شوبنهاور) .

ما معنى هذا ؟ معناه ان (كانت) كان على صواب فى تفريقه
بين مشروعية العمل وبين أخلاقيته بمعناها الحق .

لكن ، ايضا ، بعد (كانت) على خطأ فيما قرره من ان العمل
الأخلاقى الحق انما هو الذى يؤدى بدافع من الطاعة العمياء نحو
الانزام المتجلى فى طبيعة القانون الأخلاقى .

ان الذى يهب العمل قيمته الحقبة انما هو أمر آخر غير هذا
الذى براه (كانت) ، انه الشعور العميق على أساس (المشاركة
الوجدانية) ، ذلك الشعور الذى يهيج القلب الى التفكير فى ألم كل
من يتألم ، انه الرحمة التى تبلبل القلب وتخزه بمثل الخناجر .

تلك هى القاعدة . ولكن أين الحجة التى تبررها ؟

يمتقد (شوبنهاور) أنه واجد الدليل على ذلك فى آرائه
الميتافيزيقية .

ان الميتافيزيقا تدل ، حقيقة ، فى نظر (شوبنهاور) على أمر
جوهرى :

لا توجد كائنات متعددة فى هذا الوجود ، بل يوجد واحد
لا تعدد فيه .

وكذلك يوجد طريق واحد الى الحقيقة المطلقة : هو التجربة
الداخلية التى ندركها من أنفسنا . وهذه التجربة تجابهنا بما هو
الحقيقى فينا .

ان هذا للحقيقى انما هو هذه الإرادة ، (إرادة الحياة) الدائبة
النشاط والتصميم ، الإرادة التى هى فى ذاتى ، والتى هى ذاتى

نفسها . فقط ينبغي أن ننبه على أن هذه الإرادة ليست : قط ، خاصة بى . كل كائن من هذا الكون انسانا كان أم حوربا ، أم نباتا ، أم قوى مادية ، هو أيضا ارادة كما أنا ارادة .

وتلك الإرادة التى هى هذه الكائنات نفسها ليست نسبتا آخرى يفاير الإرادة التى هى أنا .

الإرادة وحدة لا تتجزأ . هى فى كل مكان ؛ بل هى هى نفسها فى كل مكان ؛ هى كل شئ .

والأفراد لا يختلف بعضهم عن بعض الا كما تختلف براعم الشجرة الواحدة .

والفارق الذى يميز كلا منهم عن الآخرين انما هو وحدة وحده .

ونظرة كل فرد الى هذه الإرادة انما تكون تبعا لدرجة ولاستعداده الخاص ومشاعره الخاصة .

عندما ينظر الى شئ واحد من خلال زجاجة ذات ألوانح (١) متعددة فان الناظر يجد أمامه أشياء متعددة بمقدار ما فى الزجاجة من ألوانح .

ان اوضاع المكان والزمان ، بالنسبة الى المدارك الانسانية التى تفهم الإرادة على أنها مختلفة الصور ، هى ما مثلنا له بالالوانح المتعددة فى الزجاجة . ان هذه الأوضاع ترينا وهم الكثرة والحركة بينما لا يوجد الا الوحدة المستقرة . وأذن فتحويلات الأشخاص

(١) اللوانح هنا جمع لامعة ، وهى الكلمة التى اخترناها لترى مر السطوح المتعددة للزجاجة ، والتى اذا ما استقبلت شخصا التقطت له صورة متعددة تبعا لتعددها ، وسواء أكانت تلك السطوح أصلاما أم مسطحات ناشئة من الكسر مثلا فإن بعضها قد يلوح بمرور الأشياء وبعضها لا يلوح وبذا هربنا بكلمة اللوانح لأنها هى المرادة .

وتمايزهم ليس الا تخييلا باطلا بلغ حد الاعجاز . وانه ان الممكن ان نقول لشخص ، في حين نشير الى الآخرين : (انت هؤلاء الأشخاص) واذا هو لم يصدق ذلك على الفور فما ذاك الا لانه يصير الاشياء من خلال دخان من الوهم ، من خلال قناع .

وليس يلزم اكثر من هذا لكي نفهم هذه الحقيقة : ان من يصدق عليه القول بأنه هو وحده السالك في اخلاقه حسب الحقيقة لهو ذل الذي يضع ثقته في الرحمة وينظم سلوكه وفق وحيها .

وفي الحقيقة من يكون ذلك الانسان الفظ وذلك الانسان الاناني الا انه لا أحد أشد منهم سقوطا في مهوى الضلال . انهم يعامل الناس معاملة الشر والقساوة . انهم يعاملونهم كما لو كانوا منفصلا تماما عنهم . اليس هذا برهانا على أنهم كانوا في ذلك لعبة لآخر العمايات حيث اعتبروا انفسهم منفصلين عن سواهم بينما جاء الكائنات ليست الا كائنا واحدا ؟

وعلى الضد من هذا ، من أولئك الذين يتأون من ايلام الآخر ، وينهون عنه ويبدلون لهم العون ما استطاعوا سبيلا الى بذلك ، ويعفون عن مكاسبهم وعن حقهم الخاص في أن يعيشوا ، ولأنهم الى ذلك سوى الرحمة الخالصة القوية ؟ ان أولئك هم الا يعاملون الناس كما يعاملون انفسهم . انهم لا يقيمون فارقا بين وبين أولئك الآخرين . هم يعملون ، إذن ، كما لو كانوا ، بوحى تعجيب ، قد وضعوا في أعماق قلوبهم هذا المعنى المتناهي بقي لاهته الحقيقة : (ان جميع الكائنات ليست الا كائنا واحدا) .

ان الآخرين هم انا . آلام الآخرين هي آلامي . وبلواهم هي بلواي . وسرورهم هو سروري . هذا ما يجب أن يعتقد . ومن يكون قد وصل من هذه الحقائق الى هذا الحد تتشبع سحابة الوهم من ناظره . ويسقط من عينيه القناع .

واذن ، كيف يمكن ان تتجاهل هذه الحقائق : ان الطبيب الذى هو طبيب بدافع من ميول الرحمة لهو اقل تفريقا بين شخصه وبالشخص الاخرين من ذلك الذى لا يمارس الا اعمال العدالة فقط .

وايضا المتسك الذى يكون نسكه بدافع من الرحمة هو اعلى ويلقاها فى لحمه ودمه . فلنتأمل ، اذن ، فى هذا الناسك الذى يرهد فى الحياة رحمة وولاء للآلم العام . انه اعجب واسمى صورة من السلوك الانسانى . ولنضع بعده على الترتيب محبب الانسانية والانسان العادل .

ليس فى هذا ، بالطبع ، اكثر من امور نظرية . ان (شوبنهاور) ان يدفع بهذا احدا الى ان ينمى فى نفسه ميل الرحمة ، ولا الى ان يمارس تحت تأثيرها اعمال العدالة ، والطيبة ، والتسك .

انه يعرف جيدا ان الاخلاق لا تتغير . وسيبقى هنا امر هو من الحقيقة بمكان . ان اكثرية الناس ليسوا اكثر من ضحايا للوهم والضللال . والاقولون منهم هم الذين يدركون الحقيقة كالشمس المجلوة فى ضحاياها ، ويسرون على هدى ضوءها .

انه لصرح جميل ورائع ذلك الذى شاده هنا (شوبنهاور) ، بيد ان اجمل الصروح ليس هو دائما امتنها .

هل الخلق له من الثبات والرسوخ ما يعزوه اليه (شوبنهاور) ، ويبنى عليه ارسخ موضوعاته اسا وابعدا عن الاخلاق المألوفة ؟ ولتوافق على ان عناصر الخلق الباطنية لكل فرد هى على حد ما من الثبات . وانه لمثل يشاهد تحققه كثيرا ذلك المثل الذى يقول : (اطرد الطبع يرجع اليك باسرع من لمح البصر) .

لكن هل معنى ذلك ان الخلق لا يمكن تعديله ابدا ؟ الا بغى مرضى شديد فى المعدة ، او فى الكبد ، او فى الطحال حالة المريض

من الانشراح الى الحزن السوداوى ؟ الا يمكن أن يجعل المرء المتوقد نشاطا انسانا آخر متهاككا ؟ او أن يحول رجلا هادئا الى آخر غضوبيا ؟ بل انه لا حاجة بنا الى ادخال المرض في هذا الموضوع . هل نسمع لا تكفى لهذا التغير ؟ اليس الحزن المتتابع يغير الى حد كبير طرائق حسنا وطرائق رجسنا ما نحسه (١) الا يمكن أن يقول أن المرء الذى يتخذ لنفسه مثلا من المثل العليا ، وينظم حياته فى سبيل الوصول اليه ويسير دائما على رسم من السيرة معين هو أيضا لن ينجح فى تعديل خلقه ؟

حقا انه ليس ثمة شك فى أن خلق المرء الذى يتخذ لنفسه مثلا هو نفس خلقه لم يزد عليه شيء أكثر من أنه تجلى ، بطريقة من الطرق ، فى هذا المثال الذى اختاره .

لكن بماذا تحكم على عملية الاختيار نفسها ، وتنظيم حركاتها كلها لكي تكون فى وفاق مع هذا المثال المختار ؟ اىكون ذلك كله عديم التأثير فى تطور العادات العقلية والأدبية التى تخلق من المرء تلك الشخصية التى سيكونها ؟

أن التربية التى تأتينا على ايدى الآخرين لها آثارها نينا بأكثر مما يخیل الينا أن (شوبنهاور) یسلم به .

واذن ، هل التهذيب الذى يأخذ به كل امرئ نفسه يعد أكثر من نوع من التربية الذاتية التى ترقیه قليلا قليلا ؟

انا لنخشى أن يكون (شوبنهاور) ، فى هذه المسألة الاولى التى هى أساس انشقاقه ، قد بالغ مبالغة جاوزت الحد .

ومن المؤكد أن الترتيب الذى وضعه (شوبنهاور) لأنواع السلوك وتلك الأهمية التى علقها على العاطفة وعلى الرحمة هما أمران حريان بالاعتبار .

(١) وجع الاحساس هو ما يعبر عنه (رد الفعل) .

لكن هل كل ما يعمل يدافع الرحمة يكون دائما على سنن الانحلال؟
كم من مرة كانت فيها هذه السلطنة الجميلة جيدة ترجماء
للسعافات والمعانيات (١) !

وليست هذه النقطة ، مع ذلك ، هي اضعف المذهب في هذا
المذهب . بل هناك البررات الميتافيزيقية للمذهب تريد ان تعرف
ماقيمتها ؟ انها امور احتمالية كما هو الشأن في جميع الادلة . وجميع
الهواجس الميتافيزيقية . بل انها لاعرق من كثير منساق هذا
الوصف .

ولنسلم جدلا اننا بهذه الارادة التي هي سر طبيعتنا : نسما
تكون كائننا واحدا ، فهل من الممكن ان استنتج من ذلك ان نسمي
شمسنا هو ، لهذا السبب ، الم شمير شمير ؟ وان سرور شمير
شمير هو ، لهذا السبب ، سرور شمير ؟ ان تعبيرات تزداد شمير
بان تمد البلاغة والشمير الروائي . لكن هل البلاغة والشمير الروائي
يكونان الحقيقة ؟ ان طبيعة (شوبنهاور) تحمله دائما انه ان يسمي
لنفسه الحق بسهولة اكثر مما ينبغي .

يجب ان نعرف ، مع ذلك ان (شوبنهاور) قد كن في هذا
الصنيع صاحب عذر . انه في تكوينه هذا المذهب الذي يتجده ويفكره
كان يسير ، في الحقيقة ، على حدى رأى من تلك التوراة القديمة
الماثورة للانسانية . وكان ، والحق يقال ، ملوذا بالتوراة ضد
عاداته العالم الغربى . بيد انه لم يقم بذلك المدافعة كد جميع
الا لانه يجد من نفسه موافقة لحكمة الشرق الاقصى .

كانت تلك الحكمة منتشرة في التعاليم القديمة للبوذية الهندية
والصينية . وتلك التعاليم تستحق ان يفرد لها بحث خاص
مستقل .

(١) لى كثيرا ماثلل الرحمة على انها صادرة عن ضعف ومن خلل في افرائي
وكم من رحمة نمرت بخللا واضاعت حقا .

كانت العناصر المتناقضة تختلط فيها : فيها ترى ديانة شعبية ، وعبادة للأرواح التي تستدعى وتسترضى ، وعبادة للموتى شبيهة بتلك العبادة التي ظهرت عصرا طويلا في الجاهلية الاغريقية اللاتينية . ولكن يرى فيها ايضا تعاليم ميتافيزيقية وحكمة جديرة بالاعتبار . ان الديانة الشعبية التي سميت بالبوذية لا يصاب فيها من البوذية الحق الا اقل كثيرا مما يوجد منها في طائفة من الآراء الفلسفية التي استمالت اليها عددا من الاتباع ، والتي اشرب (شوبنهاور) فيها . والمبدأ الاساسي للحكمة البوذية يمكن تلخيصه في بعض قضايا بسيطة .

- ١ - ان الشر هو الألم في جميع اشكاله ، وفي جميع مظاهره .
- ٢ - الألم يصدر عن الشهوة . وهذا الذي يشتهى شيئا فقط لا يمكن أن يعد محروما من شيء . واذن لاشيء يمكنه ان يجد سبيلا الى تحديه . ومن أي شيء اذن يمكن ان يتألم ؟
- ٣ - ان البلمس الشاف من الألم هو ، بالتالى ، ان يقضى على الشهوة .

ومن اين تأتي الشهوة ؟

ان الميتافيزيقا البوذية ترجع ذلك الى الغرور الاعمى .

ليست الشهوة الا جهدا يبذله فرد للوثوب على آخر في سبيل منغمته الفردية . بيد ان هذا الفرد ليس الا خيالا ، كما ان الافراد الذين يبحث عنهم كل فرد ليسوا الا خيالات ، كما ان الفرد الباحث هو أيضا خيال !

علينا ان نلقى نظرة على المخطط . إنه بطبيعته واسع ثابت . وعلى سطحه ترى امواج مندفعة . ان هاتيك الامواج بالنسبة اليه ليست اكثر من تجاعيد زائلة .

أما هو في نفسه ، وبالأحرار من تلك الأمواج ، فإنه محتفظ بكل
ماله من ثبات . وهذه النسبة بين المحيط والأمواج هي عينها
النسبة بين الوجود وبين الشخصيات التي يحويها .

إن الوجود هو جوهر الحياة . إنه الخالد الدائم الذي لا يتغير
وليس الفرد أكثر من موجة على سفحه . أنه موجة ترتفع ثم
لا يثبت أن تنلشي بعد لحظة من وجودها . هو مظهر حائل وروهم
زائل ، وكل من يفهم هذا فإنه سيقدر ، على ندوة هذا الواقع
قيمة الغرور المضحك لهذه الشهوة . أنه سيمسك ، إذن ، عن
تشهى أى شيء ولن يخاف كذلك شيئا بعد . ولن تكون الحركة
والكثرة ، في نظره ، أكثر من تخیلات وهمية يشيعها ، لدقة إدراكه
لسر الوجود ، بلتسامة ساخرة . وهناك تكون الانارقية المطلقة ،
والحرية المطلقة ، والراحة المطلقة .

وما ثم شك في أن هناك فروقا بين الطرائق التي تفسر بها
التعاليم البوذية الأخلاقية .

ففرق منهم بمجد أعمال الرحمة ، والتضحية الكاملة ، والتجرد
من كل غرض دنيوى ، ليس لخير بنى الإنسان فقط ، بل لخير كل
كائن حي .

وأحرار يضعون في المرتبة العليا السلام الروحي ، والسلامة
الفردية للضمير المنحرر من الشهوات والرغبات الجامحة .

وليس هناك ، أن في نظر هؤلاء وأن في نظر أولئك ، إلا صورة
واحدة للحكيم . أنه هو ذلك الذي يزهد في كل شيء لأنه لا يرى
في الكثرة المتحركة إلا ضلالا وكذبا ، والملا .

وليسمح لنا بأن نعرض هنا للذكر (لى تزو) تلميذ (الوشانج)
الذى هو أيضا من المتشيعين لآراء (لاو تزو) . أن أحد النصوص

الصينية التي ترجمها (ر. ب. ليون ويجر) تقص علينا مراقي
النجاح التي صعد فيها (لى تزو) سابقا عندما كان تلميذا .

انفق ثلاثة اعوام في نسيان طريقة الحكم على الأشياء ووصفها
بطريق الكلام وعندئذ شرفه معلمه (لاوشانج) بالتفاته .

وفي نهاية خمسة اعوام لم يعد يحكم على الأشياء أو يصفها
بطريق الوجدان الباطني ؛ وعندئذ ابتسم له استاذ (لاوشانج)
لأول مرة .

اما في نهاية سبعة اعوام ، حيث نسي الفرق بين نعم وبين لا ؛
وبين النجاح والاختفاق ، فان استاذ ادناه ، لأول مرة فأجلسه
على حصيره .

وفي نهاية تسعة اعوام ، كان قد نسي كل تصور للصواب
والخطا ، وللخير والشر ، وللانانية وللغيرية ، حيث كان قد أصبح
لافارقيا (١) أمام كل شيء . وعندئذ تجلت له العلة بين عالم الظواهر
وبين حقيقته المحجبة ، ومد ذلك استغنى عن جميع آلات الحس . .
ونمت روحه بقدر ما كان ينحل من جسمه . اما عظمه ولحمه فقد
صارا من السوائل بل تأثيرا (٢) . انه فقد الحس بملفد الذي
كان يجالس فوقه ، وبالأرض التي كانت قدماه ترسوان عليها .
وفقد كل علم بالفكر المصوغة في عبارات وكل علم بالكلمات التي تصاغ
منها العبارات . انه وصل الى ذلك المقام حيث العقل الساكن
لا يستطيع شيء أن يحركه .

ذاك هو الرجل الحكيم ، والرجل المقدس بين جميع الكائنات .
وتلك هي حكمته التي يطربها لنا (شو بنهور) .

(١) لانارقيا : أي منسوباً الى (الانارقية) وهي الحال التي يبلقها سموي
منذ المرة جميع الأشياء والاحوال .
(٢) أي صار كيرا لاكتافه لهما .

ان الشرقيين ، في نظره ، قد تحرروا باحسن منا ، من القناع .
لقد ادركوا جيدا ان الكل ليس الا واحدا ساكنا ، وغير
متغير . وتخلصوا ، باحسن منا ، من قيد الزمان ، والمكان ،
والصيرورة واوهام التشخص (الفردية) . الحكيم الحقيقي هو
الفقيه . وصل بقلبه ، دفعة واحدة ، الى مقام من العلم يطلب
العقل منا للوصول الى مثله ان نتروى في كل شيء . انه اذن
اكثر من انسان : انه شيء خالد ، لا فارقى امام كل شيء . انه
كذلك بدراعيه اليببستين ونبات الامليقى الذى ياخذ في التساق
حول ساقه .

ولنتذكر هنا العبارات التى يختم بها (شوبنهاور) كتابه
(العالم كإرادة) : لو كان لك ملك العالم ثم فقدته فلا يحزنك
ذلك : ان هذا ليس شيئا .

واذا ما غدا لك ملك العالم فلا يفرحك ذلك : ان هذا ليس
شيئا .

الضراء والسراء الى ذهاب . فاذهب انت ايضا امام هذا
العالم ، ان هذا ليس شيئا .

لكل كلمات سامية . لكن هل هذا هو كل ما تريد ان تقوله
الحكمة الانسانية ؟ هل الدواء الوحيد للآلم هو الموت الكامل
للشهوة ، وان تقضى ، ليس فقط على ميول الفردية ، بل ايضا
على تلك الإرادة الكونية نفسها بينما طبيعتها بالضبط هى ضد
الموت ؟

ان حكماء الجاهلية الافريقية - اللاتينية كانوا اظهر اعتدالا
ومنطقا في تقاريرهم . أنهم كذلك قد فهموا اخطار الشهوات،
ونصحونا بان نعدلها ، وان نضبطها . بيد أنهم كانوا يعتقدون ان
تعاليمهم صالحة الى حد ما ، وان حكمتهم اكثر اعتدالا من ان

تملح لنا التماسك الشائكة المنظر ، ذلك الحي المتمثل في هيكل
عظمى .

وهناك صورة أخرى من المذاهب المنشقة تختلف اختلافًا
بيننا عن مذهب (شوينهور) ، انتهى إليها جماعة من النشويين
الجبريين عنوا بالمسألة الأخلاقية ، وكان لهم من العلم ومن
الاستقلال مكانة ملحوظة تؤهلهم لأن يتابعوا طريقهم حتى النهاية .
ولقد كان يتعين منطقيًا أن يدرس أولئك الفلاسفة أخلاق كل
شعب ، في كل دور تاريخي له ، وخلقية كل فرد في كل ساعة من
ساعات حياته ، كما لو كانت تلك الأخلاق نتائج لا يمكن أن تتخلف
من مواعيد ظهورها ، وعلى اعتبار أنها نتائج قابلة للشرح ، ولكن
دون أن يكون في الإمكان استخلاص أية قاعدة للإرشاد ، أو للعمل ،
من بين ثنائياتها .

ولقد كتب (تين) من قبل : أن الفضيلة والرذيلة ليستا
مجهولتي المصدر . انهما تشبهان السكر والسم .
وهذه العبارة نفسها هي ما يجب أن يكون أساسًا للأخلاق
النشوية الجبرية .

بيد أنه يجب فقط ، أن لا نخدع أنفسنا : أن زعماء هذا
المذهب جميعًا لم يبلفوا نهاية ما ترمي إليه فكرهم . وهذا
ينطبق ، بالخصوص ، على (هربرت سبنسر) . أنه أوضح فكره
في كتابه (قواعد الأخلاق النشوية) . والكتاب ، في ذاته ، من
أمتع الكتب . لكن هل يحويه هذا الكتاب ، وما يوحى به يعد
النتيجة الطبيعية للمبادئ الأساسية المعترف بها في المذاهب .

ليس ثمة شك ، أن (سبنسر) على الرغم من جبريته ،
ونشويته لم يتصد للمسألة الأخلاقية بنفس الروح التي عرفت

عند فلاسفة الأخلاق الكلاسيكية والأخلاق الماثورة . وهذا هو ما يتحصل من مقدمة الكتاب نفسها . انه اشار فيها الى انه يعتبر (كضرورة ملحة) ان توضع (على أساس علمي ، قواعد السلوك المستقيم) .

وهو يشكو من سابقه من الأخلاقيين الذين قدموا (القائمة الأخلاقية) في (صورة منفردة) حيث شادوا أساسها (على الخرافة وعلى الزهد) . وهو يتشدد بازاء أولئك الذين قدموا للإنسانية (مثلاً أعلى) بعد مشيطة لانه في الواقع بعيد المنال . ولقد تعهد (سبنسر) بعلاج ذلك كله . وهو في هذا الكلام يشبه المؤلفين في الأخلاق النظرية الكلاسيكية .

يد ان (سبنسر) يفرق عنهم من بدء شروعه في تنفيذ خطته ، يوجد ، بناء على رأى (سبنسر) تطور في كل شيء : تطور في عالم الجماد ، وتطور في عالم الحياة العضوية ، وتطور عقلي ، وتطور في نظام الجماعة . واذن يكون هناك تطور في السلوك .

واذن ما هو قانون التطور العام للعالم ؟ انه يتحدد بهذه الكيفية : « ان التطور كمال للمادة ، يكون مقرونا بتلاش مصحوب بحركة » ، وفي أثناء ذلك يمر هذا الكائن المتطور (من البساطة الى التركيب ، ومن اللامتنوع الى المتنوع ، ومن اللامحدد الى المحدد ، ومن اللاتناسق الى التناسق) بينما تخضع (الحركة المذكورة هي أيضا لتطور مماثل لتطور المادة) .

وهذا القانون يجده (سبنسر) في كل مكان .

انه ، كما وضحه بالضبط الأستاذ (لاند) ينتهي بان يصير من نوع سرير (بروكيست) . أهذا من (سبنسر) عمل ارادى ؟ اهو نوع من الأوهام يبدو في شكل انكار ؟ ان (سبنسر) لم يرقط في كل أمر سوى الأعمال التي تبدو كأنها تمده

بالصواب . انه ينسى سريعا ، وينسى غالبا ، أولئك الذين ينبغيون
على أخطائه أحيانا .

أما العوامل التي تعمل على سير التطور في كل شيء فانها في
نظر (سينسر) بسيطة .

أما أول هذه العوامل فهو أثر البيئة على الفرد عن طريق
الغذائيات التي تتكون فيها ، والوراثة التي تستبقى تلك العادات .

وفي المرتبة الثانية من هذه العوامل هذا القانون المسمى « بقاء
الأصلح » الذي نبه عليه (داروين) حينما وضع قانون الانتخاب
الطبيعي .

واثن ، بهذا يتم التطور . انه ليس وليد ارادة تخلقه وتنظم
سيره . هو نتيجة طبيعية وحتمية للقوى الميكانيكية التي تسلط
العناصر الكونية بعضها على بعض ، بتفاعل ذاتي .

واذن فنلاحظ (السلوك) متذكرين هذه الحقائق ، ولنلاحظه
في الإنسانية بل في كل مكان . لتأمله عند (الاميبيا) وهي الخلية
الأولية العضوية للحياة ، بقدر ما نتأمله في أشد الجماعات
الإنسانية تركبا .

لتأمله عند الشعوب البربرية الحربية ، وعند الجماعة
التمدنية ذات النظام الصناعي .

أن مقارنة هذه الملاحظات تعطينا ، على رأى (سينسر) ،
ما سيكون عليه كل شيء في المستقبل . فكلما تبعنا درجات
الحياة ، أعلاها فأعلاها ، رأينا السلوك يبدو متناسقا أكثر فأكثر ،
ومحددا أكثر فأكثر ، ومتنوعا أكثر فأكثر ، ومركبا أكثر فأكثر .

لكن ليس هذا أهم ما يسترعى النظر . ان دراسة السلوك
تظهر ، قبل كل شيء ، هذه الحقيقة :

كل نوع من الأنواع لن يستطيع متابعة وجوده ما لم يكن هناك صلاحية في الأفراد الذين يكونونه ، لكي يحافظ على بقاءه وتقدمه هو نفسه ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، لكي يلد أعقابا ويعمل على أن تتابع هي أيضا حياة مستمرة

وما لم يكن الفرد على درجة خاصة من الأناية فإنه لن يدافع عن كيانه ، وتكون نهايته الفناء .

وكذلك ما لم يكن هذا الفرد على درجة خاصة من (الفيرية) فإنه لن يعمل شيئا من أجل نوعه فتكون نهاية نوعه الانقراض .

وبلاحظ أن التطور يتجه وجهة تستلقت النظر : فالأنواع المنحلة تسود فيها الأناية . وما يعمل الفرد فيها من أجل نوعه إنما يكون عملا لا شعوريا . أما القاعدة العامة فهي أنه يضحي ، من أجل أنانيته الفيزيوية ، بكل ما يعوقها ويضايقها .

ولكن الأمر يكون على العكس ، كلما صعدنا في سلم الحياة لتلك الأحياء ؛ حيث نجد تحولات ظاهرة : هناك تظهر ميول (الفيرية) وتضع بعد أن كانت ، من قبل ، ابتدائيات تافهة . أنها تعظم وتفرض سلطانها على نفوس عدد من الأفراد تعظم أهميتهم تباعا . وفي هذه الحالة ، من جهة أخرى ، يتحول ضمير الفرد إلى درجات من التنبيه إلى الفيرية أعلى فأعلى . ففي الحب الجنسي ، والحب الوطني وفي حب الأمومة ، تبدو هذه الظاهرة سافرة أوضح فأوضح .

أما في الأنواع الجماعية فإن هذه الظاهرة تدرك أسمى أوجها . وهي في الجماعات الانسانية أظهر منها في الجماعات الحيوانية .

كما أنها في الأمم الصناعية أظهر منها في الأمم ذات النزعة الحربية .

ومتى أصبحت (الغيرية) ذات تفوق قائما تبعا لذلك تترجم من نفسها ، فينا ، في صورة هذه الميول التي نحسها من (المشاركة الوجدانية) وحس العدل والتضحية ، تلك الميول التي نستولي على ضمائرنا مع مالها من سلطان وإيلا .

وليس هذا كل ما هنالك . انه كلما توطدت (الغيرية) في نفوس الأفراد ، تراءت في احساسهم ظواهر هامة . انهم يبدأون بحسوس بلذات انانية وشخصية عندما يحفون بالعمل بعض المبادئ (الغيرية) . كما انهم يشعرون بالآلم والسأم حين يخالفونها الى العمل بما يناقضها . وتأخذ هذه الظاهرة طابعها البارز عندما نرى اناسا جد تعساء لانهم لم يرضوا عاطفتهم الغيرية . ولو عني حسابهم الخاص . اليس هذا هو حال اولئك (الانسانيين) المتنازين الذين تدعوهم (مشاركتهم الوجدانية) الى الرضاء لجميع الآلام الانسانية رضاء يجعلهم لا يستطيعون أن يمشوا الا للعمل على جميعها ؟ اليس هذا هو حال اولئك المجرمين الذين تتملكهم ندامات الضمير حتى يبدو لهم أن من المسحجل عليهم صناعة الحياة فيعمدون الى الانتحار تخلصا من ذلك الآلم الذي يطاردهم ؟ اليس هو ، أيضا ، حال كثير من الوجدانات التي رقت الى حد أنها تشعر ، قبل كل شيء ، بالحاجة الى أن تكون راضية عن نفسها ، والى النظر بذلك الاطمئنان الادبي الذي يدونه بن سعى لها لذة ؟

وما اوفر الدلائل الشاهدة بان التطور يتخذ هذه الوجهة التي اوصحنها الى ان يحقق لنفسه في العالم (غيرة انانية (١) .

وعلى هذا الاساس لا يتردد (سينسر) في ان يشييد من الصروح ما شاء : ان التطور الذي تم الى هذا الحد سيتتابع سيره .

(١) مراد بالغيرة الانانية هنا اعتماد المراء للتضحية في سبيل اسعلا غيره

لكن بسعد هو شخصيا من طريق سعادة غيره .

وسوف تكون الانسانية في المستقبل أوفر (غيرة) بما لم يتيسر للانسانية في عصرنا هذا . وسوف يتذوق أفرادها أيضا من لذة تلك (الغيرة) بما لم يعرفه الأفراد في عصرنا هذا . وسوف يتألمون اذا نقصتهم تلك (الغيرة) بأشد مما يتألم لذلك اهل عصرنا الحاضر .

ويتنبأ (سينسر) بوجود عالم أخلاقي يفاير تماما عالمنا هذا . فمثلا ، نحن في عالمنا الحالي نشعر بثقل التضحية في اطراح انانيتنا لتحقيق أعمال العدالة والرحمة ، أما في الانسانية الآتية فسوف تكون الحال غير الحال . سوف يكون كل فرد هكذا مزودا بعاطفة (الغيرة) البليغة الانانية ، الى حد أنه يخاطر بأن يثور لئى يساهم ابلغ مساهمة في سعادة الآخرين .

وفى ذلك الحين لن تكون ممارسة الأعمال (الغيرة) هي ما يحسه الفرد عبئا على كاهله ، بل ستكون هذه الأعمال نفسها ، في الحقيقة ، موضع منافسة .

وسوف يكون البقاء داخل حدود هذه الانانية الوضعية هو ذلك الامر الذى يتباعد عنه كل فرد ويأنف منه . اليس هذا هو المشاهدى الجماعات المهلبة ؟ واذا لم تكن هناك الاجبة من التمار لعدة من الضيفان فلن يكون شأن ايهم ان يطلبها لنفسه . واحيرا ، ستكون هذه الصورة نفسها هي هي بعينها امام جميع حيرات الدنيا . سيكون سمة الانسانية المستقبلية ، كما تصفه لنا هذه العبارة المعروفة من أخلاق الفروسية : (أبدا أنت ، من فضلك . لن أقوم بعمل ما لم تبدأ (١)) .

وها هو ذا (سينسر) يفجأنا بادخال نتائج تتناسب وخطئه التى اشتملت عليها مقدمته ؛ تلك الخطط التى يخيل أنها قد

(١) لى لن أبداك بالهجوم ولا اعريك الا اذا بدأت أنت .

صارت نسبيا : ان المرء الذى يحس بتعاسته من اجل انه لم يمر أعمال العدالة والطيبة حقها من التفاته لهو الرجل (الاکمل نظورا). وهو أضبط مقياس جذير بالاعتبار فى انسانيتنا الحاضرة . وانه أيضا لهو انسان المستقبل . واناى كهؤلاء هم الجديرون بالثناء وأن يكونوا موضع القدوة .

وهنا فقط تنشأ مشكلة . هل مثل هذه الايحاءات يعتبر خيرا . بالنسبة للمذهب كهذا نشوئى وجبرى فى الوقت نفسه ؟ أهى فى الحقيقة ، ما كان يجب أن يستخلصه (سينسر) من المبادئ التى طالما اعتمد عليها ورجع اليها ؟

ان الابتسار (١) ليس بلذى ضرر فى العلوم الرياضية . فتحديدات قوس الدائرة مثلا تعتبر من البساطة بحيث أن نتائجها لا تحتل الشك . أما فى جميع العلوم الأخرى فانها بليغة الأضرار . وهى فى أية ناحية ليست بأبلغ ضرراً منها فى أبحاث التطور الاجتماعى .

ولنسلم ، وهذا غير مؤكد ، ان السلوك قد تطور الى هذا الحد فى اتجاه خاص ، ولنسلم بأن هذا الاتجاه هو نفسه عين ما رآه (سينسر) . ان هذا لن يدل قط على ان التطور الذى ابتدأ على هذه الصورة سيتابع سيره فى هذا الاتجاه نفسه . ان ما يسمح قانون التطور بالبقاء عليه انما هو (الكائنات الأصلح) . لكن من الذى يستطيع أن يتنبأ بما سوف تكون عليه البيئات الطبيعية ، والبيئات البيولوجية ، والبيئات الاجتماعية ، والبيئات (المنحلة الروابط) فى عالم الغد ؟ من الذى يستطيع أن يرجم بالتالى بما سيكون عليه ، غدا ، أفضل الاستعدادات ؟ ومن الذى يستطيع الحدس بما يجب أن يكون عليه غدا قواعد السلوك لكى تظل واقيا من السقوط ؟ ولنفرض مثلا ان الشمس

(١) الحكم قبل الاستقراء الكافى

قد ضعفت طاقتها بدرجة مهمة وبصورة دائمة ، وان الهواء قد تغير في صورة قوامه ، او في نسب عناصره الكيميائية ، وان الجماعات الانسانية قد تحولت الى النظام الصناعي كلها منتجة او غزيرة الانتاج . فهل يكون الذن من المؤكد ان الاسباب الخاصة التي حققت للأفراد وللانواع بقاءها الى اليوم ستبقى دائما صالحة لهذه المنح ؟ وهل من المؤكد ان ما يجعل الأفراد (اصلح للبقاء) اليوم ، لن يصيرها غدا (اقل صلاحية) ؟ ام هل من المؤكد انه لن يحدث في سلسلة التطور ما يقطع احدى حلقاتها ؟ هكذا نجد (سينسر) بتخمينه هذا لا يحقق عملا من أعمال العلم ، وانما هو يعنى في عمل من أعمال العقيدة .

وهل هو يحقق غير ذلك عندما يقرر ان ناس الغد سوف يكونون افضل من ناس هذا الزمان ؟ ان التطور في رأى (سينسر) هو عامل اصلاح . بيد انه ليس هناك من القضايا ما هو أجدر بالمعارضة من هذه القضية التي يدعيها .

ان هذا الذى يقضى عليه قانون الانتخاب الطبيعى بالانقراض انما هو طبقة الافراد والانواع والجماعات التى هى من رداءة الاستعداد بحيث لا تصلح للبقاء فى البيئة التى تكتب لها ، ولا تصلح لان يكون منها اصل من اصول الاحياء . فهذا القانون يحقق ، الذن ، البقاء والتفوق لهذا الذى يستطيع ان يعيش وينسل على خير ما يمكن ، فى ظروف خاصة . ولا شيء يحققه غير هذا . ان نجاحا نسبيا ينشأ عن ذلك ولا شك ؛ لان الذى يكتب له البقاء هو وحده الذى يعرف كيف يعدل نفسه على وفاق البيئة التى يتطور فيها . لكن هل يتحصل من ذلك نجاح مطلق ؟ من ذا الذى يجسر على ادعاء هذا ؟ فى بعض الاحوال تكون القوة المهيمنة للبقاء هى الضعف ، والبلاهة ، والاخلاقية . ونحن نرى انه فى زمن الحرب ، مثلا ، انما يكون جديرا بالبقاء من تعفيه صبحته الضعيفة

من تجنيده ، ومن يتاح له فرصة بقاءه ، بحكم مهنته ، حبساً بين جدران مصنع بينما مواطنوه الآخرون يقاتلون ، ومن يعرف ، في كثير من الأحيان ، كيف يتخفى بجبن ؛ وكيف يتوارى حتى يتخلص من الخطر .

واذن ، هل الإصلاح للبقاء هو الأفضل ؟ أحياناً يكون هو الأفضل ولا ريب ، ولكن على وجه التأكيد ، ليس دائماً هو الأفضل .

وحتى على فرض أنه من المستطاع الحدس بأن الإنسانية المقبلة ستكون على هذه الحال أو تلك ، فباي حق يدعى أو يوحى بأنها ، لهذا السبب ، سوف تكون أفضل من الإنسانية الحاضرة ؟ في هذه المسألة : أيضاً ، يدخل (سينسر) عملاً من أعمال العقيدة .

وحينئذ يمكن أن نرى في إحياءات سينسر التربوية هذه (لا منطقية) أخرى .

وإذا كان (سينسر) قد أبان عما سوف يكون عليه انسان الغد فالام يدعونا ؟ ايدعو أنسانية اليوم ، منذ اليوم ، الى أن تكون انسان الغد ؟ يا لها من نتيجة عجيبة ؟

أن الحرية في رأيه بالاعتبار انما هو وحده العمل الذي يمكن أن يكون سبباً للذة . والحرى ، في رأيه ، بالاطراح انما هو العمل الذي يكون سبباً للالم . ولنسلم بهاتين القضيتين . انهما تستتبعان نتائج : اذا كان الناس في المستقبل سيجلدون اللذة في الغيرة فانهم سيكونون حمقى اذا لم يطعموا دواعيها . وإذا كان يوجد بين الناس اليوم بعض افراد قد اتبح لهم أن يكونوا من التهذيب على ما سيكون عليه انسان الغد فالحق انهم سيرتكبون خطأ فادحاً اذا لم يطلبوا ، في أعمال العدالة والطيبة والرحمة ، بتابعي السرور التي تشيعها في نفوسهم تلك الأعمال .

ولكن ما الراى فى اولئك الذين لم يصيبوا شيئا من هذه المزية؟
الا يكون من التقرير بهم أن نقول لهم : اعملوا عما لو كنتم متصفين
بها ؛ بينما قلوبهم خواء منها ؟

ان كل ما يسمح به المنطق لـ (سينسر) فى هذه النقطة لا يعدو
حث الناس على أن يتطوروا بطريقة يستشعرون بها تلك المزية .
لكن يبقى فقط أن يقال : وهل هذا التطور الذى يحدث فينا
موكول الى اودتنا ؟ واذا كنا نشعر بأننا سعداء بما نحن عليه فى
الحال المائلة لنا ، فما الذى يدعونا الى البحث عن احوال أخرى
لكى نكون على غير ما نحن عليه ؟

كيف يتغاضى عن فهم تلك الشبه الخفية التى عوجت منطق
(سينسر) فى هذا الموضوع ؟ وكيف ندهش لهذا ؟ ان الحقيقة هى
ان مذهب التطور الجبرى لا يستتبع تلك النتائج الاخلاقية التى
نرى (سينسر) يكذب نفسه فى استخراجها منه . ان له نتائج أخرى
جد مخالفة لهذا . وها هى ذى المبادئ المهمة للمذهب : ان كل
ما هو خطر فى أية بيئة من البيئات ، على الافراد أو الأنواع ، أو
الجماعات ، يكون عاملا من عوامل فنائها وتلاشيها . كما ان كل
ما هو نافع فى أية بيئة ، للأفراد أو الأنواع أو الجماعات ، فى
حفظ حياتها ، واعقابها ، يكون على العكس ، محققا لنجاحها ،
وتكاثرها ، وسيادتها . ومن ناحية أخرى ، ليس يوجد فى هذا
الكون شيء دون أن يكون هناك سبب لوجوده . وكلما وجدت
اسباب للوجود مهياة نتج عنها ، باطراد ، تلك النتائج نفسها من
وجود الأشياء .

ولنسلم بهذا . لكن ما الذى يمكن ان يكون فى مذهب كهذا من
الاخلاق الحية ؟

ان الاخلاق تتألف من طائفة من المعتقدات الاجتماعية التى
تتملك ضمائر جماعة من الجماعات ، فى دور من ادوار تطورها .

وهذه المعتقدات تحمل على مراعاة ما هو واجب الفعل ، وتجنب ما هو واجب الترك . أنها تكون مجموعة من الالتزامات : التزامات تتعلق بالطريقة التي يؤدي بها كل انسان واجبه نحو نفسه ونحو أسرته ونحو وطنه ونحو اشباهه ونحو دينه ونحو حكومته ونحو مهنته وسائر واجباته الأخرى .

وهذه الالتزامات قد نشأت رويدا رويدا ، وكثير منها قضي زمنا من الحياة ثم قضي . والبعض الآخر يتدفق تياره ، في فترات معينة من التاريخ ؛ ولكنه لا يدوم سرمدا . ولهذا ترى التزامات للحرب والتزامات للسلام ، وأخرى لعهود الرخاء ، وسواها لأيام المجاعات . ومن هنا يبدو جليا ان نشأة هذه الالتزامات وبقاءها وسيادتها إنما تصدر عن سبب واحد ؛ هو ما فيها من منفعة للمجتمع مباشرة أو غير مباشرة . ولن تعيش جماعة ما لم تكن على توافق مع بيئتها الطبيعية ، وبيئتها البيولوجية ، وبيئتها الانسانية حيث تتابع تطورها .

وهذا هو السبب في ان بعض المعتقدات الأدبية تسود بينها وتنتشر . فما كان منها مقويا للجماعة دأب وثبت وما كان من عوامل ضعفها وفنائها تماحى واختفى . وهذا هو بالضرورة السبب الحقيقي الذي يعلل به مذهب التطور الجبرى وجود المشاهير الأخلاقية ، والرواج الذى يكتب لبعضها ، في بعض الأدوار التاريخية وفي بعض البيئات :

أما الفرد فانه يشابه الجماعة في هذا أيضا . أنه يبدأ حياته وليس له سوى تكوين جسمانى وعقلى وأخلاقى ما يزال في بدء نشأته . وهذا التكوين إنما يفسر بتلاقى طائفة من عوامل الوراثة فيه . وبتمازج هذه العوامل فيما بينها يتكون منه ، منذ ولادته ،

ذلك المخلوق الوراثي . ومع ذلك هو يحل ، بالضرورة ، في بيئة طبيعية ، وأدبية ، ويتأثر بمؤثراتها . وإمام هذه المؤثرات نراه يرد عليها بمافيها من هذه الاستعدادات الأولى . ومن هنا ينشأ التطور الذي تكون عليه حياة كل فرد : أنه يظهر ، في بعض الأفراد ، رذيلة واجراما ؛ ويظهر ، في البعض الآخر ، سموا وفضيلة . وفي جميع الأفراد من هؤلاء وأولئك ليس هذا سوى نتيجة للوراثة التي تهيات للفرد ، وتطورت تطورا آليا في بيئة كتبت له . هذا هو ما يتعين أن يسلم به مذهب (تطور جبرى) كهذا المذهب .

ان مهمته هي أن يبين كيفية تكون المشاعر الأخلاقية التي تسود ، في كل بيئة ، في كل دور من ادوار التاريخ ، وأن يبحث في سلوك كل فرد ، في كل لحظة من لحظات حياته . اما الحكم على هذه المشاعر ، أو على أنواع السلوك بناء على مبدع مطلق فليس هذا من شأنه . وكل ما يمكن هو ، على الأكثر ، أن يقال : (أنه على فرض أن الحياة شيء مرغوب فيه ، يكون أولئك الذين يتوافقون مع بيئتهم ، بطريقة تحقق لهم السيادة ، محققي فيما يصنعون) . ان هذه لمباراة جد قاسية ؟ اليست حكما قاسيا على أولئك الذين لأنهم رفضوا التوافق مع بيئتهم ، كما فعل سقراط ، راحوا شهداء في سبيل ما أقنعهم ضميرهم بسموه وعلائه ؟ اليس حكمها مشرقا لجميع الضعفاء والمدهنين الذين يحسنون الانحناء امام الظروف القاسية أو المصعبة بالنكبات لكي يفوزوا بالنجاة ؟

المذاهب الأخلاقية

في القرنين ١٩ - ٢٠ م

ليس بين جميع المذاهب التي عرفت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ما هو أجدر بالاعتبار من هذا المذهب الذي وضع أسسه الأستاذ (ليفي برونل) في كتابه المسمى : (الأخلاق وعلم العادات) . وهذا الكتاب بالنظر الى موضوعاته الأساسية يتألف من ثلاثة أقسام :

في القسم الأول منه حاول المؤلف أن يبرهن على أن الأخلاقيين من أصحاب المذاهب الماثورة قد دأبوا وراء غاية لا سبيل الى تحقيقها . ان غايتهم المعروفة هي ان يضعوا قواعد السلوك الأخلاقي على أساس علمي . وهذه الغاية هي تأسيس ما يسمى (العلم التقديري) ، واضعين لهذه الغاية قواعد للسلوك ، مقررين (مثلاً أعلى) يتبع . ولكن فكرتهم من (العلم التقديري) ، كما يفهمونه هي موضع تناقض . ولنمتحن العلوم المختلفة التي جاوزت طور التكوين وتوطدت دعائمها كالعلوم الرياضية وعلم الطبيعة . ان ما تكشف عنه هذه العلوم هو دائماً من نوع واحد : هو الحقيقة الناتجة من ظواهر مؤكدة . فالذي يشغل الرياضي إنما هو ، مثلاً ، تعيين الخواص الحقيقية للمثلث . والذي يشغل الطبائي مثلاً إنما هو ضبط قوانين انتشار الأشعة . وليس ثم من شك ، انه عندما تعلم الحقائق النظرية لعلم من العلوم فإنه يصبح من الممكن ان تستفاد منها تطبيقات عملية .

يبد أنه يتعين ان لا نخلط بين العمل العلمي بمعناه الصحيح وبين التطبيقات التي يمكن عملها تبعاً لحقائق اكتشفت .

وحيث كانت المحاولات الانسانية تقديرية ، فليس يمكن عدها علمية .

انه ، بالضبط ، لما كان المؤلفون للمذاهب الاخلاق الماثورة قد فهموا نقطة البدء فهما معكوسا فقد اوتعوا انفسهم في ورطة . ولكي يتوصلوا الى حل لمشكلتهم ، كما فرضوها ، فانهم لم يجدوا ، قط ، سوى مسلكين : ان يؤلفوا فلسفة ميتافيزيقية رجاء ان يتخلدوا منها مبررا لقضايا الاخلاق التي اسسوها ؛ او ان يضعوا المبادئ التي يريدون ان يمنحوها سلطة مطلقة في صورة قواعد معصومة من الخطأ .

لكن ما الذي كان يمكنهم ان يحققوه بمثل هذه للجهود ؟ من ذا الذي يستطيع اليوم ان يتصور ان مذهباً ميتافيزيقياً يمكن ان يتجلى في صورة علمية ؟ والواقع انه من عهد (كانت) و (آه كوت) لم يعد هناك رجاء في ذلك .

وماذا عسى ان يكون جواب اولئك الذين يحيكون بعض مبادئهم لم يعطونها اسم القواعد ، لو انهم سئلوا : لماذا هم يعتبرون هذه المبادئ غير موضع للشك ؟

ومع هذا فاننا نرى جميع الاخلاقيين من اصحاب مذاهب الاخلاق الماثورة قد ادخلوا في مذاهبهم نفس هذه المسلمات التي تعد اختلاسية وجدلية : انهم جميعا قد فرضوا وجوداً لطبيعة انسانية ثابتة على حال واحدة يمكن ان يشرع لها شريعة من عالم المجردات والمعاني ، دون ان يحسبوا حساباً للظروف ، والازمنة ، والامكنة ، والجنسيات ، والشخصيات . انهم جميعا فرضوا ان الضمير الاخلاقي وحدة مترابطة الاجزاء ليست اوامره التطبيقات مختلفة صادرة عن التزام داخلي اساسي متحد .

والذن ، فلا شيء اولى بالبطلان من هذين المسلكين . والحقيقة

هى انه ليس هناك انسان هو مستقل بنفسه ، كما فرضوه ، يمكن ان توضع من اجله حقائق اخلاقية مسلم بها دون جدال .

اما الضمائر فانها نشأت من التزامات امتزج بعضها ببعض ، كما انها ترجع الى اصول متنوعة ، بل وبينها فى الغالب مناقضة تامة .

واذن ، فما هى الاخلاق النظرية بمعناها الماثور المتعارف ؟ يقول الأستاذ (ليثى برول) انها عمل عجيب . ان العلوم يبدأ فيها عادة بتقرير حقائق نظرية . ثم يتلو ذلك تجارب لاستخلاص نتائج عملية من هذه الحقائق . اما فى الاخلاق الماثورة فيبدأ بتقرير نتائج عملية قد اعتزم ، من قبل ، اعتبارها صحيحة . ثم يخترع لها بعد ذلك بناء مزوق من التصورات لكى يبدو للانظار انها قد صار لها ما يبررها . وكيف يملل بغير هذا ذلك الاتجاه الموحد للمذاهب الاخلاقية ؟ انها ذات مبادئ مختلفة ، ونتائج متحدة . اكان من الممكن ان يقع هذا لولا ان واضعى هذه المذاهب قد وضعوا من قبل على اساس مسلم به ، تصريحاً او تلويحاً ، نفس هذه النتائج التى يريدون تبريرها ؟

اما القسم الثانى من هذا الكتاب السالف الذكر فله وجهة اخرى : ان المحاولات التى بذلها بناء الاخلاق النظرية ليست أكثر من محاولات عقيمة . لكن ليس معنى هذا ان الاخلاقيات يجب ان تستبعد من دائرة العلم . اذ من الممكن ، بدلا من هذه الاخلاق النظرية ، ان يوضع علم مستمد من العادات . لنبحث ، مثلا ، طائفة كنبلة من النظم ومن العقائد الاخلاقية التى تبنى عليها تلك النظم : النظم المتعلقة بالزواج والنظم المتعلقة بالارث ، وتلك التى تتعلق بالرق ، او بتنظيم العمل ، او بالدفاع عن الوطن ، او بمنع الجرائم ، او بغير هذا من الأمور . ان البحث ليدلنا على أن لكل نظام منها تاريخا . وانها جميعا ، تتغير حسب اختلاف

الأزمان . وانها تختلف باختلاف الجنسيات ، وباختلاف المواطنين .
واذن من الممكن أن تشاهد وأن تقارن وأن تصنف اصنافا مربية ،
وأن تدرس مقتضيات الأحوال التي اوجدتها ، أو التي قضت
بزوال ما زال منها . وإذا كان هذا المشروع يبدو هائلا فان تنفيذه
علميا يعد في حيز الامكان لان ذلك ليس الا دراسة لظواهر
تضبط وتقارن . ومن الممكن أن يستخلص منها ، بدراسة كهذه ،
نتائج لا تقل انضباطا عن تلك التي تستخلص من دراسة علم
الفلك ، أو علم النبات ، أو علم الحيوان .

وعلينا أن لا نستخف بنتائج علم كهذا عظيم الشأن !

أما القسم الثالث من هذا الكتاب فان الأستاذ (ليفي برون)
يعطى فيه ، في الحقيقة ، فكرة سبق أن أشار إليها (١ . كونت)
باختصار .

عندما كان علم (البيولوجيا) لا يزال متأخرا ، كان المرضى
لا يكونون امر العنابة بهم الا الى السحرة والمتطببين الذين لم يكن
لمجهودهم فائدة الا ان يوائيه الحظ . بيد انه منذ اللحظة التي وجد
فيها علم التشريح ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم تشخيص الأمراض ،
كمعلوم مرتبة الى حد الكفاية ، فقد قام على اثر ذلك فن طبي وفن
جراحي استفادا من اكتشافات تلك العلوم نتائج هامة .

وهكذا الشأن في الاجتماعيات . وما بقي علم العادات منقوصا
كيف يمكن ان تعرف معرفة علمية تلك المقاييس الجديرة بان
تستخدم لاصلاح حال المجتمع الانساني ؟ ان السياسة والتربية
الاخلاقية لم يقوموا على كفاية من البحث والتروى . ان الذين
حملوا عبء تأميسهما لم يكونوا اكثر من اولئك السحرة ،
واولئك المتطببين . ولو ان قد حان مجيء اليوم الذي ستعرف
فيه الاحوال التي تكون نتيجتها وجود بعض العادات في مجتمع ،
او زوال بعضها لكان في ذلك فرصة مواتية للعمل من طريق آخر

أحسن وأجدى . واذن كان يمكن ، في الحقيقة ، أن يطبق (فن اجتماعي) و (فن سياسي) بنى كل منهما على قواعد علمية . ولن تكون نتائجها أقل شهرة ولا أقل انضباطا من تلك النتائج التي يمتاز بها ، اليوم ، فن الطب وفن الجراحة .

هالك ما يمكن أن يكون عملا علميا بحق فيما يتعلق بالأخلاق والعادات . أما ما عدا ذلك من ضروب البحث الأخلاقي فلا يعدو بعض آراء مضطربة ، وبعض تعبيرات بيانية تختلف درجة بلاغتها قوة وضعفا ولباقة وبراعة .

وبعض الفلاسفة يحكم على هذه الآراء بأنها مدعاة لخيبة الأمل ، فتجادلوا حولها بعنف .

إنها لقضايا محيية للأمل . وها هو ذا موقفها أمام مشاكل الحياة العملية : ولنعرض أن أحدا من خاصتي قد أوتكب بعض الحماقات . فأى موقف يتحتم على أن اتخذه نازاء ذلك ؟ اسعين على أن أخذه بالشدة لكي يتأدب ؟ أم أتركه ضحية للعصوبات الطبيعية ؟ وإذا كان لي ابن فبأى خطة من التهذيب أخذه ؟ أوجب أن أعوده مصارعة الخطوب ؟ أم يجب أن أربيه على العبدالة والرحمة ؟ وإذا قدر لي يوما أن أكون مضطلعا بعبء من سياسة بلادى ، فما الذى يجب على نحوها لكي تتجه السلطات وجهة موفقة ؟ أوجب على أن أمنح صوتي لأولئك الذين يعملون على صون الأمن العام ؟ أم لأولئك الذين يوسعون دائرة المشروعات الاستعمارية ؟ أم للذين يحددون على هذا الاعتسار أو ذاك ، نظام الضرائب ؟ أوجب على أن أميل إلى القضاء على شرب الكحول ، وأن قضى بذلك على بعض الحريات ؟ أوجب أن أميل إلى نظام استقلال الكنائس ، أم إلى ديانة تسيطر عليها الحكومة وتعتبر فسائسته موظفين ؟ هذه المشاكل وكثير سواها تتعرض لها كل امرئ ، في حياته على الدوام ، وكل امرئ ملزم بأن يتخذ حيالها موقفا معينا . وعند كل إنسان شعور بأنه يمكنه اتخاذ ذلك

الموقف . واذن ، فلا بد له من مبادئ معتبرة يمكنه ان يرجع اليها عند الحاجة . وهذه الضرورة هي التي حفزت الاخلاقيين من اصحاب المذاهب الماثورة الى وضع مبادئهم الاخلاقية دفعا ما عساه ان يعرض من هذه الاحتياجات . وماذا عسى الاستاذ (ليلى برول) ان يكون جوابه اذا ما سألته سائل ، في مثل هذه الاحوال المختلفة ، عما يكون من الصواب ان يعمل ؟ ان الاستاذ (بيلو) وقد دقق المناقشة في هذه المسألة بما يدل على شدة تأثره . وسيضطر المنطق الاستاذ (ليلى برول) ان يتكلم هكذا : « ان الاجيال المقبلة سوف تعيش في عصر بلغ فيه علم العادات مبلغ الكفاية من التقدم . وانهم سيكونون في احوال كافية لكي يميزوا بجلاء ما كان يجب ان يتبع في هذه الظروف الحاضرة . اما انتم يا ابناء هذا الزمان فما انتم سوى بواكير زمن لا يزال هو ايضا في دور طفولته . انكم لن تقدرُوا على ان تعرفوا معرفة علمية ما هو الخير لكم فيما يجد لكم من احوالكم . اصعلوا ، اذن ، ما يبدو لكم انه الاحسن ، حسب ما توحيه اليكم طبائعكم ، وماثور تعاليمكم الاخلاقية ، خلا كان ذلك ام صوابا ، على قدر ما يتيح الحظ » . وتلك ، بدون شك ، نتيجة مؤلمة لانها على الاخص مؤلمة كما يرى الاستاذ (بيلو) ، لان نمو الابحاث التاريخية وعلم العادات الاجتماعي لا يقويان مشاعرنا الاخلاقية التي نستشعرها من طبيعتنا وماثور عاداتنا ، بل يبدو لنا ان تلك الابحاث هي طبيعتها عامل يعمل في هدم هاتيك المشاعر والاتلافها . انها تعرفني مثلا ان اصل مشاعري الاخلاقية ، تلك التي تتور ضد الزنا بالحارم ، انما يرجع اصلها الى معتقدات البدائيين البعيدة عن المنطق بل البالغة احبانا غاية الضخامة . فهل تكون هذه المعرفة مما ساعدني على تعوية كراهاتي النبيلة ضد الزنا ، ومما يساعدني على السير سيرة حميدة متزنة ؟

ولنفرض اننا تابعنا ، على خير ما يطلب مننا ، قواعد علم العادات ، فهل ستكون قواعد هذا العلم حلا نهائيا للمشكلة الاخلاقية بمنع ظهورها في المستقبل بشكل مؤلم ؟

وفوق ذلك يقال ، وكما ورد هذا القول ، ان آمال الاستاذ (ليثي برول) هذه انما كان منشؤها منطقية فاسدة .

ان الذي يجعل تكوين قواعد فن الطب سهلة ، نسيبا ، انما هو لاننا نجد في البيولوجيا علما واضحا هو علم الصحة الجسمية . وعلى الطبيب ان يعرف ما هو الجسم الحي العادي المتزن ، وان يعرف عن الشخص الذي يعالجه ما فيه من كل ما هو مخالف لحالة الحي العادي ، وان يعرف الدواء الذي يعيد الى حالة الاتزان كل كائن غير عادي . ان المهمة صعبة ، ولكنها ليست مستحيلة . ان الكائن العادي هنا ، في الحقيقة ، ممكن التحديد . وعمل الاعضاء وتوازنها امر يدرسه العقل وليس موضوع جدال .

لكي هل هذا الوضوح متحقق في النظم الاجتماعية ؟ انه لكي يبنى جماعة ما عناية علمية ، يتعين الوقوف على هذه الامور :

١ - الحال التي يجب ان تكون عليها جماعة من الجماعات لكي يقال انها جماعة صحيحة .

٢ - فبم تفترق هذه الجماعة عن الجماعة الصحيحة ؟

٣ - باى علاج يمكن ان تعالج جماعة غير صحيحة . حتى نرد الى حالة الصحة ؟ وبدون ان تحل هذه المشاكل كيف يمكن تطبيق الفن السياسى الذى يريده الاستاذ (ليثي برول) ؟

ولهذا لا مناص ، هنا ، من مجابهة صعوبة خطيرة . كيف يمكن ، في الحقيقة ، ان نحكم بصحة جماعة من الجماعات من غير ان يكون لدينا من قبل مبدا اخلاقى محدد ؟ ها نحن اولاء نجد

فيلسوفاً يقرر أن الغاية من الحياة الإنسانية يجب أن تكون هي السعادة وأن كان في ذلك جور على العقل وأعمال له ، وآخر يرى أن غايتها يجب أن تتجه نحو تقوية الضمير ، وتكميل المعارف ، وأن كان في ذلك تجاهل للسعادة . وآخر يرى أن هذه الحياة يجب أن تضع نصب عينها التزام الأفراد حياة الطهر والقداسة ولو كان ذلك أهملًا لسعادتهم ولعارفهم . فهل يمكن أن يحكم ثلاثهم حكماً متوفقاً ، إذا أصدروا حكماً ، على مدى الصحة في جماعة ما ؟ كيف يمكن التغلب على هذا الخلاف ؟ أنه سيكون محتماً للتغلب عليه أن يبرهن على أن الحياة الإنسانية يجب أن تكون لها هذه الوجهة مثلاً وأن ليس لها أن تتجه الوجهة الأخرى . ولكن أين السبيل هذا إذا كانت مشكلة الأخلاق الماثورة لا تزال باقية دون حل ، تلك المشكلة التي قرر الأستاذ (ليفي برون) أنها لا حل لها .

ومن أجل هذا ، كم دافع الأستاذ (ليفي برون) : أن هذا الاعتراض لم يكن له ما يبرره إلا لأن علم العادات ما زال متأخراً . فلما عندما يتقدم إلى درجة كافية فسيصبح العلم بالصحة الجماعية من الضبط إلى حد أن تجتمع الآراء على حقائقه . ولنسجل هنا هذا التنبؤ . ولنتأكد أنه يعتمد على عمل من أعمال العقيدة لا من أعمال العلم . عمل من أعمال العقيدة يمكن أن يكون وأن لا يكون . وسوف يكون في يد المستقبل وحده أن يحكم بما يمكن أن يكون له من قيمة .



مهما يكن شأن هذا الخلاف وهذا الجدل فإن هنا حقيقة غير منكورة تبدو واضحة . إذا كان مفكر جليل كالاستاذ إيلادودي ما زال يوالى جهوده واشتغاله بمشكلة

الأخلاق الماثورة محاولا أن يبرز فيها مذهبا من المؤكد أن أصوله
(كانتية (٨) ، فإن أكثر أولئك الذين عنوا بالدراسة الأخلاقية
بعد الأستاذ (ليفي برول) قد انتحوا بتفكيرهم منحى جديدا .

ومن ذلك المنحى الجديد ما ذهب إليه (روه) في كتابه
(التجربة الأخلاقية) حيث يرى أن مشكلة الأخلاق الماثورة برمتها
غير قابلة للحل ما دامت على وضعها الماثور . بيد أنه يعنى بتحديد
سيكولوجية من يبدو عمله أخلاقيا في نظر نفسه وفي انظار الآخرين .
أنه يعطينا وصفه في ذلك العمل الثلاثي الذي يقع منه في كل حال
تعرض : أنه يبحث في نفسه ، ويستخلص مشاعره العارضة ،
ثم يطبقها عمليا لدرسها واصلاحها ، كما هو صنيع التجريبي حين
يختبر فروضه العلمية بمقارنة الظواهر .

وعلى هذا النمط يعتقد (دوركيم) أنه يوجد ، في كل جماعة ،
وفي كل دور من أدوار التاريخ ما يسمى (الضمير الاجتماعي) :
الذي يرجع تكوينه إلى أصول شتى ، بعضها من لوازم الحياة
الاجتماعية دائما ، وبعضها إلى حد ما يعتبر نافعا للجماعة في بعض
الأوقات من أدوار ترقبها ، والبعض الآخر عارض وقتي وليس له
أدنى استقرار . وعلى هدى هذا الضمير تخضع الجماعة أفرادها
لنمط من التربية الأخلاقية تختاره لهم ، أحيانا بطريقة لا شعورية ،
وأحيانا بعد البحث والتروي . ومن هنا تنشأ ، في نفس كل فرد ،
طائفة من الالتزامات الحتمية التي لا يمكنه أن يتخلص من ربقها
إلا بنوع من انتهاك الحرمات ، والتي هي ، في الحقيقة ، حرية بأن
تكون موضع طاعتهم واحترامهم . بسبب ما للمبدأ الاجتماعي من
سلطان على الفرد لا جدال فيه .

(١) نسبة إلى الفيلسوف (كانت) .

وفي هذا المعنى أيضا وضع الأستاذ (برجسون) نظرية تعد
جديدة ودقيقة . أنه يضع فروقا بين أخلاق (الجماعات المغلقة)
وأخلاق (الجماعات المفتوحة) . أن كل جماعة خاصة إنما تعمل
على تقوية نفسها من أجل نفسها ، وضد الجماعات الأخرى . ومن
هنا تنشأ طائفة من النظم تهدف إلى غرض ظاهر : تحقيق المحافظة
على حياة الجماعة (١) . وهذه النظم تنشأ في كل جماعة ، وتنمو
فيها كما يقول علماء الاجتماع . أنها تكون ، في كل جماعة ، نوعا من
القوانين القانوني الخاص بها ذي الطابع القدسي . بيد أن
هناك نوعا من الأخلاق الإنسانية المطلقة يسندى ممارسة العدالة
والرحمة من أجل الإنسانية كلها ، دون فرق بين الأجناس ، أو
اللغات . أو بين نوعي الرجال والنساء ، أو بين الأوطان . وهذا
النوع من أخلاق ليس منشؤه سلطان الجماعة على الأفراد . إنه
بمرة لنوع من الإدراك الذاتي الذي يحدثه في نفوس بعض الصفوة
استعداد حيوي خالق . وأعني الصفوة الذين يقودون وراء خطاهم ،
تحت تأثير نوع من الاستشراف العلوي ، أولئك الذين هم أهل
للإقتباس من نووه ، والبسر على أثره .

إن مباحث كهذه لتعد جد مثيرة للاعجاب . ولكنها جميعا على
خطأ في بعض النقط . أما أن هذا النوع من العمل الذي وصفه
(روه) سابقا هو عمل البرء الذي يعتقد نفسه شريفا ويعتقده
الناس كذلك ، فهذا ليس موضع الشك . لكن هل معنى هذا أن
مثل تجربته الأخلاقية هذه ستكون عصمة من الخطأ لمن يهتدى
بهداها إلى حد أنه لن يخدع قط ، وأنه ، في جميع الأحوال سيكون
سلوكه وفق ما يجب ؟

وأيضا ليس لم جدال في أن التربية التي يؤخذ بها أفراد
الجماعة هي ، بالنسبة للكثيرين منهم ، تتمثل في المشاعر الأخلاقية

التي يستشعرها الأفراد ، وفي الالتزامات التي يحسون بها بين جوانحهم . لكن اذا صح الادعاء بأن هذه المشاعر الغائضة بهذه الالتزامات لا أصل لها سوى التربية التي يتألفها المرء بعد ميلاده ، فكيف وبماذا نفسر عدم القدرة على جعل حيوانات سهلة التهذيب كالقرود والفيل ذات ضمير أخلاقي كالذي ينمو سريعا عند صغار الأطفال ؟ وأيضا من ذا الذي يوضح لنا السبب في أن هناك كثيرين من الأفراد يتورعون على أخلاق بيئتهم داعين الى أخلاق أخرى تغايرها كل المغايرة ؟

وكذلك لا جدال في أن أخلاق (الجماعات المغلقة) تغاير أخلاق (الجماعة المفتوحة) . لكن هل هناك جماعة الا وهي تتجمع على شيء ما ؟ أن أخلاق جماعة صغيرة هي بالطبع ضمان شرعي ضد الجماعات الصغيرة المجاورة لها . بل أن أخلاق الانسانية اذا ما أصبحت جماعة واحدة لن تكون الا أخلاقا ضد الطبيعة ، تلك العدو الأبدي التي يجب علينا أن نقهرها اذا كنا لا نريد أن نصبح حطاما تحت أقدامها . وماذا نقول في ذلك القر الثقيل من الأحمال التي تهبط بها الأفراد طبيعة جماعتهم المغلقة بأحكام ؟ اليس في هذا ما يفسر ، بطريقة بعيدة عن التصوف ، ذلك الحلم الذي يساورهم من أجل جماعة أخف وطأة على أفرادها ؛ لأنها ليس لها من تعددهم أعداء ، ولأنها ستكون ضمن الجماعة الانسانية ، في وحدة تامة بين أفرادها تسعى بها للتغلب على ما في العالم من قوى وحشية ؟

وليسمح لنا القارئ بأن نعرج على ما كنا قد حاولنا البرهنة عليه منذ عام ١٩٣١ م في مؤلفنا المسمى : (النوع وخادمه) . ان ما يقوله علماء الاجتماع في أصل الأخلاق ومنشئها هو حق لا ريب فيه . بيد أن هناك أمرا آخر لم يمتوا به العناية الكافية . ان ضمائر الأفراد تدبر بالتنصيب الأوفر فيما هي عليه لوجود هذه الالتزامات التي تطبع الجماعة بها روح الطفل ، باستمرار ، وبعد

أن يولد فيها . ان الأسرة ، والدين ، والمدرسة ، والبيئة ، والأصدقاء ، وقوانين البلد ، وقوانين الدولة ، وقوانين المهنة ، لى أمور تشترك كلها في اقناع الناشئ بسلطانها ، وفي اشعاده بأن هناك ما يعد خيرا ، وما يعد شرا ، وأن هناك ما هو محتم ، وما هو محرم . بيد أن هذه الالتزامات ليست هى كل شيء . ان هذا الضمير الأدبى الذى يتكون للناشئ مربعا ، كما قلنا ، ولا يمكن أن يتكون فى العجاوات الصالحة للتهديب ، ما كان من المستطاع تكونه لولا هذه الاستعدادات الفطرية التى ليس لعوامل التربية فيها سوى العمل على انمائها . ومثل هذه الاستعدادات مستتلة فى طى الخفاء اذا لم ينتج لها أن تنتظم فى وسط بحرى طائفة من الظواهر التى تماثلها وتتلاهم معها الى حد بعيد .

ان الأنواع الحية مؤلفة من أفراد . وشأن كل فرد من افرادها أن يولد ، وان ينمو ، ثم يموت . وهذه الأنواع لن يستمر بقاؤها ما لم تقيم افرادها ببعض عمليات خاصة . وفى تكوين كل فرد ما يشعر بأن الطبيعة قد حصنته ضد هذا الخطر ؛ ولكن مع نوع من التعايل والسخرية وفى كثير من الاحياء يكون بقاء النوع مرتبطا ببعض عمليات طبيعية بسيطة : كاتقسام الخلية الحية ، أو التبرعم ، أو البيض غير الملقح ، أو الإخصاب الاتفاقى بتلاقى لقاح الأنثى ولقاح الذكر ، أو الانتشار الآلى لحبوب اللقاح ، أو صفار الحشرات . ولكن بقاء النوع ، عند أنواع أخرى من الحيوان ، يتخذ صورا أخرى . ان نوعها يكون عرضة للانقراض اذا لم تخفصع افرادها لبعض موجبات من غرائزها القوية ، تلك الغرائز التى تحملها على الجهد فى تحقيق نمط اجتماعى خاص ، ان فى تزويجها ، وان فى تعشيشها ، وان فى بيضها ، ان فى تموينها عشاها ، وان فى حضانتها بيضها ، وان فى ارضاعها ، وان فى تلميحاتها من أجل حماية الصغار ، أو من أجل تربيتهما . ان هذه الغرائز جميعها متشابهة .

وهي تستدعى من الفرد كدحا يقوم به على حسابه الخاص من أجل تحقيق الخير الأعظم لصالح النوع . ولا شك ان الطبيعة في هذا (ان مخادعة ، وان مختلصة) تطلى للفرد حبة الدواء بطلاء من الذهب اذ تقرن الأعمال التي يتحقق بها وجود النوع ببعض ضروب من اللذة ، والأعمال الضارة به ببعض ضروب من الألم . والنتيجة النهائية ، في كل هذه الأحوال هي دائما واحدة : ان الفرد يجهد من أجل نوعه دون ان يفهم بالضبط معنى هذا الكدح ؛ وكثيرا ما يكون في هذا الكفاح مخدوعا بأنه انما يعمل من أجل نفسه .

ولنمتحن ، على ضوء هذه الأسس الفطرية لاستعداداتنا الأخلاقية ، تلك الاستقرارات التي تدفعنا ، بوساطة (المشاركة الوجدانية) ، أو الرضا الأخلاقي ، أو تبيكيت الضمير ، الى التباذل من الأضرار بسوانا ، وإلى معاونتهم . أيعد هذا شيئا آخر أكثر من انه عبارة عن مبادئ جد عريقة في الإنسانية ساعد على تأصلها ، أثناء أحيال طويلة ، تربية اجتماعية تقوم من العادات الوراثية مقام الأم ، والتي هي أصل الفريضة التي تعمل على أن تتخلل من الأفراد خداما للنوع من أجل الخير الأعظم للحياة ؟

إننا كنا نعد أنفسنا ملومين لو لم نمرض للذكر المشاكل التي ظهرت ، على هذه الصورة ، في الفلسفة الحديثة المعاصرة . ولكننا ، أيضا كنا بعد أنفسنا ملومين لو توسعنا فيها ، بأكثر مما فعلنا . إن دراستها ، في الحقيقة لا تكون جزأ أصيلا من موضوع بحثنا . إنها لا تكون منه إلا بحثا ثانويا . ولو أنه كان من الممكن معرفة منبع المشاعر الأخلاقية تماما لكان هذا موضوعا مهما ، دون شك . لكن هل هذه المعرفة بهذا المنبع ستكون كافية ، يوما ما ، لإمدادنا بما نحن بحاجة إليه من القواعد الأخلاقية ؟ إن أصحاب المذهب المنشقة ، على اختلاف مشسارهم ، يمكنهم ان يقولوا ما شاءوا ، وأن يبرهنوا كيفما أرادوا ، ولن يشرحوا آراءهم حسبما

يتراءى لهم . بيد أنهم لن يقضوا بهذا على المشكلة الأخلاقية .
وهل ستكون نظرياتهم مائعة من حاجة الفرد يوما الى أن يسأل
في تلهف : (ما الذى يجب على أن أعطه لآكون على سنن الأخلاق ؟
وأي موقف آقفه من الماضى ؟ وأي قرار حاسم أسمى عليه فى
الحال ؟) ولعله من الحق أننا عندما نعرض مشكلة كهذه المشكلة
الأخلاقية بقية حلها قائما نخدع بالأمانى المصولة قدرتنا وحريتنا .
ومع هذا فإن هذه المشكلة تلاحقنا كرفيق أبدي فى كل لحظة من
لحظات حياتنا . أن علم الهيئة يبرهن لنا على أن الأرض متحركة
ونحن لا نشعر إلا بأنها ثابتة من تحتنا . وعلم النفس ، وعلم
الاجتماع الجبريان يقرران : ربما بنفس الطريقة ، أن مشكلة
الأخلاق المألوفة غير ذات موضوع ، وغير قابلة للحل . أننا من بعد
هذه العلوم ومن قبلها لعل شعور باننا نترنح أمام الضرورة الملحة
للعمل ، وصعوبة الأقدام عليه .

(ان البلاغة الحقّة تسخر من علم البلاغة كما ان الاخلاق الصحيحة تسخر من علم الاخلاق) . هذه الفكرة المسطورة من (بسكال) حرية بمالها من الشهرة . فليس النحاة هم الذين وضعوا اللغات ، لانها كانت تتكون رويدا رويدا من الفسريزة الاجتماعية وتبعاً للحاجة التي تستلزمها الحياة في المجتمع . وبعد ذلك جاء النحاة ، فصاغوا طرق استعمالها في قوانين وعملوا على نشرها . وليس العروضيون هم الذين خلقوا الشعر . ان الشعر كصغير من عواطف انسانية . وليس وضاع قواعد الخطابة هم الذين خلقوا الفصاحة . ان الفصاحة انما تنشأ عن الرغبة القوية التي تدفع ذا حاجة من الحاجات الى ان يترجم عنها ، وان يقنع الغير بما يقول . ثم من بعد ذلك ياتي علماء الخطابة ، انهم يلاحظون الطرق التي تكون قوائدها جزيلة في فن الخطابة ، ثم يضعونها في قواعد علمية .

وليس الشأن في الاخلاق الا ما قلناه في هذه العلوم . اذ ليس الفلاسفة هم الذين اخترعوا اخلاق الناس . ان اخلاق الناس انما نشأت في الكون كثمرة طبيعية للضرورة الناشئة من الحياة في عمومها ، وعلى الخصوص الحياة الاجتماعية ، ولما كان هناك شروط بدونها لا يمكن ان تتحقق حياة اجتماعية كانت الاخلاق في كل زمان ومكان تتشابه في بعض نواحيها . ولكن أيضا كيف نستغرب وجود اختلافات في هذه الاخلاق من نواحي أخرى مادام هناك اصول ، وبيئات طبيعية ، وحاجات ، وظروف تاريخية ، دائمة او مؤقتة ، وكلها يعتبر غاية في التباين والاختلاف . وهذا هو السبب الذي يدعو كل جماعة الى ان تعيش على نمط من الاخلاق خاص بها . كما ان هذا هو السبب في انه يمكن عمل (جغرافيا) و (تاريخ) للاخلاق التي هي اليوم ، والتي كانت فيما مضى ماثلة

في تلك الجماعات . فقط ، هناك أيضا ، كان يوجد مجلّ لفرصة تأسيسها على قواعد العقل . ولم تكن تلك الفرصة سوى أولئك الفلاسفة الذين أخذوا أنفسهم بذلك ، وعن هذا نشأت تلك المذاهب التي صنفنا أهمها ، وأبنا من تنوعها وعمّا فيها من نواحي القوة ونواحي الضعف .

ومن العسير البحث عن قواعد لتنظيم السلوك الأخلاقي . إن الشهوات السياسية والدينية لها مكانها في هذه الناحية . ومن ثم نشأت تلك الاختلافات المهمة التي تسود اليوم بين الباحثين الذين تخصصوا بدراسة هذا النوع من الفلسفة . ولكن من حسن الحظ .
كذلك أن (الأخلاق الحقة تسخر من علم الأخلاق) .

ولكن هل يمكن القول بأن تلك الجهود الهائلة التي بذلها الفلاسفة في الناحية الأخلاقية تعتبر عقيمة تماما ؟ إن قولنا كهذا ليعد نهاية في الظن . إن عمل الفلاسفة وإن لم يؤد إلى تكوين مذهب كامل تام الانسجام فقد توصلوا في الحقيقة إلى استخلاص حقائق ينسجم بعضها مع بعض . إنها حقائق تلخص التجارب الأخلاقية للإنسانية على مر القرون .

وهذه الحقائق يمكن أن توضع تحت نوعين مختلفين :
أحدهما الأخلاق الدائية ، والآخر الأخلاق الموضوعية .

أما حقائق الأخلاق الدائية فقد كانت معروفة ومشهورة منذ أقدم العصور . وكانت تروى ، على مر القرون ، عن كبار الأخلاقيين ما بين شرقيين وغربيين . كانت تلك الحقائق أشبه بالصرخة التي تنبعث في صوت الحكماء :

١ - لا يوجد خلق طيب بدون إرادة طيبة .

والإرادة الطيبة تعتمد على أمرين : مجهود صادق في كل أمور من الأمور لاستبانة ما هو الأجدر بأن يعمل . ثم إرادة منضبطة لكي ينفذ بالفعل ما أظهرت الروية أنه الأجدر بأن يعمل . هذا

هو الشرط الضروري في كل عمل أخلاقي . بيد أن هذا الشرط لا يكفي دائما . أنه حتى مع خير إرادة في الدنيا قد يكون المرء عرضة للضلال إذا لم يكن عالما تماما بخيرية ما يريد .

٢ - ليست السعادة ممكنة بدون السلام الروحي .

والحصول على هذا السلام ، هو بدوره مشروط بشرطين : أنه لغير ممكن أن يسعد المرء به دون أن يكون مطمئن النفس إلى أنه قد تحرر ، جهد طاقته ، لكي يستثير في قصده دائما ، وأنه ينفل ما بدا له أنه الخير . وأيضا لا بد هنا من أمر آخر يرامى وهو أن تكون رغبات المرء دائما معدلة وفق الطرف الذي يكتنفه . أن من يشعر أنه في صلبه منقوص الحظ من الإرادة الطيبة لا يمكن أن يشعر نحو نفسه بنهر المقت والاحتقار . أما ذلك الذي يشعر بأنه "راد الخير" جهد طاقته فإن شعوره نحو نفسه سيكون شعور الإعجاب ، شعور العظمة المستسافة المشروعة . وهذا الذي تتسلط عليه رغبات ليست على وفاق مع الطرف الذي يحف به يكون حياته كـ "قذرة قذرة" . أما ذلك الذي لا يرهف في شيء إلا في حدود طاقته فإنه يحيا حياة مملئة . وعلى هذا المعنى فكل أمرى يستطيع أن يكون الصانع الذي يصوغ بيده معادته الخاصة . أنه يكونه بما يبيده من حرص على حسن سيرته وسلوكه . أنه يكونه بما له من مهارة يستطيع بها أن يهدب مطامحه ويمد لها .

٣ - لا حكمة بدون قناعة :

من المؤكد أن القناعة ليست فضيلة دائما . واذن فليس من الحكمة أن يرضى المرء بأمر يكون في طوقه أن يتفاداه . أنه لو أجب كما قال (مترلك) أن يعرف المرء (القرع على كل باب يؤدي إلى المثل الأعلى) ، أن أي بحث وراء الصحة ، والفنى ، والجمال ؟ والمجد ليس بمحرم على الحكيم . فقط ، عندما يحدث ما لا مفر من حدوثه ، فإنه يجب أن تعمل جميع الرغبات على وفاق ما حدث .

ذن الأمر ، إذن ، يكون كما قال (فيني) : (أن الصراخ والاسترحام

والبكاء ليس إلا ضعفاً . وإن ذلك الذى يصرخ أو يبكى أو يتضرع
إن يعمل شيئاً أكثر من أنه يزيد فى آلام نفسه .

تلك القضايا الثلاث يعرفها جميع الحكماء ، بيد أن هذا لا يكفي
فمن الممكن أن يكون للمرء ارادة طيبة ثم لا يمنع ذلك من أن يخطئ
فى سلوكه كلما شرع فى عمل من الأعمال . فهل استطاع تفكير
الفلاسفة أن يعمل شيئاً لجل هذا المظهر المتناقض ؟ وهل نجح
تفكيرهم فى تحليل الخلفية الذاتية الالكى بهزم هزيمة مؤلة أمام
محاولته تحديد قواعد للأخلاق الموضوعية قابلة للتطبيق ؟

ويمكن القول أيضاً أن تفكير أولئك الفلاسفة قد نجح فى ذلك
إلى حد ما . حقا أن النتائج التى انتهى إليها أقل متانة من تلك
النتائج التى تكلمنا عنها آنفاً ومسح ذلك فانه لظلم سبين أن تعتبر
تلك النتائج كلاً شياً .



انه لحجب الى النفس أن يوجد فى مذهب أخلاقى دليل على
صحة المبادئ الأخلاقية لا ينازع فيه منازع ، وبه يفسد تلك
المبادئ كحقائق منضبطة وقابلة للتطبيق فى كل زمان ومكان .
وكم يكون مريحا أن ترى قواعد من هذا النوع ميسرة لنا ! انها
تسمح لكل ذى ارادة طيبة بأن يحل جميع المقدرات وجميع المنازعات
التي تعرض له حول الواجب ، ولكم صيغت عقود المديح
لكثير من هذه الآراء ! وكم ظهر عند الاستعمال انها فارغة ! ولنتأمل
المثل الآتية : (لا تصامل الناس بما لا تحب أن يعاملوك به) .
إذا علمت مثلاً أن حاسباً سرق مبلغاً ما من رئيسه الفنى الذى
يجعل ما حدث ، فهل يكون واجبى أن أسدل بسكويتى ستراً على
تلك الجريمة ؟ وهل ، بالقياس على هذا التزم السكوت عندما
أعلم بخيانة امرأة زوجها ، أو بخيانة رجل زوجته لآثى أنا نفسى
أكره أن يشتهر مثل ذلك عنى ؟

(اعمل بحيث يمكن أن يكون عملك قانونا عاما) . وهنا نقول :
وما الذى يقنع المرء بأن هذا التشريع أو ذاك يستتبع نتائجه
مستحيلة الحصول ؟ هل هذا فكر منطقي خالص ؟ اليس هذا ،
بالأحرى ، مجموعة من التصورات التى يمكن بسهولة أن تعزى
الى تأثير البيئة التى نشأت فيها ؟ أنا ، مثلا (لا أبيع تعدد
الزوجات) . اننى ، اذن ، سأعد كل جماعة تسير على هذا
التشريع : (لكل رجل أن يتزوج أكثر من واحدة) جماعة وضعفة
الأخلاق . لكن هل يعد من المنطق مثل هذا الحكم ؟ اليس هناك
جماعات عاشت ، ولا تزال تعيش ، تحت نظام تعدد الزوجات ، دون
هائقي أو مائع يؤثر فى نظام حياتها ؟ واية استحالة نراها فى نظام
حياة تلك الجماعات التى من شرائها الأساسية ، مثلا أن تطبق
عقوبة الاعدام من أجل بعض أنواع من السرقات مهما كان شأنها ؟
أو أن تباد المواليد الذين يولدون مشوهي الخلقة ؟ وأن اية جماعة
مؤسسة على تشريعات كهذه أن تكون مستحيلة . أن عادتنا علينا
بشريعة من المستحيل أن يصلح لجعله قانونا عاما .

— (أعطى كل امرئ على قدر حاجته) ولكن من له حاجات
أكبر لا يعمل شيئا .

— (أكل بحسب ماله من اعتبار) فهناك من له اعتبار ولكن قليل
المهارة .

— (أعطى كل بحسب عمله) ولكن هناك اختلافات فى القدرة
العقلية والجسمية والخلقية .

هكذا الحال : كلما نادى أخلاق بأنها قد توصلت الى عبارة
من هذا القبيل مضبوطة ضبطا تاما فإن هذه المشكلة تعترضها .
أن الأخلاق ، اذن ليست علما رياضيا . أنها تتحقق ، بعيدا عن
التجارب ، فى عالم المجردات الخالصة .

بيد أن ذلك ليس معناه أن البحث فى المشكلة الاخلاقية
الموضوعة كان باطلا وعقيفا . انما هو اعتياد المهارة الفنية

مستنيرة بالتجربة ، وتلمس سبيل النجاة . ان الامر هو على هذا ،
تماما ، في الاخلاق الموضوعية . انها تلقى الضوء على بعض الحقائق
المتألقة . وتلك الحقائق كافية في أن يعرف المرء الذي له حظه من
الارادة الطيبة أى طريق رئيسى يجب عليه أن يوجه فيه سفينة
حياته . بيد انها لا تكفى دائما في جميع الظروف والأحوال لتعريفه
ما يجب عليه أن يعمل لكي ينجو من الفرق .

حقا ، انه ليوحد في الاخلاق الموضوعية ، كما يوجد في
الاخلاق الذاتية ، بعض قضايا تفرض سلطانها على العقل بقوة
لا تقاوم (بدون الجماعة لا يوجد ناس) . تلك العبارة المعروفة
(ليختر) تلخص ما رأى طبقات من الفلاسفة أنفسهم مسوقين الى
تأييده . لفصل فردا بعيدا عن كل جماعة . انه سيجد نفسه مكتنفا
من الصعوبات بما يتعلم معه الحياة ، اللهم الا في ظروف شاذة .
كذلك (بدون اخلاق لن تكون جماعة) . وكيف يتأتى لبنى
الانسان أن تربطهم رابطة الحياة المشتركة ؟ وكيف يتاح لهم
المساهمة فيها بتقسيم الأعمال ؟ وكيف يستطيعون أن يشيدوا
بالنسبة الى الأمور الضرورية التي تتطلبها حياة الجماعة . بيد
انه يعد من غير الممكن أن توجد حياة اجتماعية بدون أن يكون فيها
قدر ما من العدالة ، أو من الرحمة ، أو من الأعمال التي تبدو كما
في كانت صادرة عن هاتين العاطفتين . ان من يرضى لنفسه بأن
يكون ظالما وشريرا يستبيع لنفسه ، اذن ، أن يجر الى نفسه
المغانم على حساب الجماعة ، عاملا بذلك بما هو مجلبة لتدميرها .
انه اذن يسلكه هذا يعتبر جاحدا واحمق .

اما بالنسبة الى ذلك الذي أتيح له أن يفهم أن السعادة
الحقيقية اما توجد في السلام الروحي الذي ينشأ من سروره
بنفسه ، من ناحية ، ومن اعتدال رغباته ، من ناحية أخرى ؟
يقول انه بالنسبة اليه لن يكون هناك شك في هذه الحقيقة الأخيرة :
(أن الجماعة التي تتوق اليها نفس الحكيم اما هي الجماعة التي

يقوم أساسها على اتحاد تام بين أفرادها يسعون إليه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا . ان جماعة كهذه لن توجد ما لم يشعر أفرادها بان كلا منهم قيم معامل من الآخرين معاملة شاذة قاسية . انها لن توجد ، إذن ، ما لم يطبق كل فرد من أفرادها ، من ناحيته هو ، ذينك المبدأين اللذين إبان عنهما (شوبنهاور) :

١ - (لا توقع ضررا بأحد) .

٢ - (على الضد من ذلك ، ساعد الآخرين بأقصى ما تستطيع من قوة) .

ذاك هو ما لا يسمح لنا الذكاء المستنير بتجارب القرون والأجيال أن نجهله ذاك هو ، أيضا ، السبب الذي من أجله يوجه ، وجهة خاصة ، سكان سفينة الحياة . ذاك هو ما أمكن أن تستخلصه الأخلاق الموضوعية من حقائق مؤكدة . انها ترلم لنا خط السير ثم تكلنا بعد ذلك إلى ما لنا من تجربة واحتياط .

ويجب ، في الحقيقة ، أن نسلم بهذه الحقيقة : ان الشأن في الأخلاق كما هو الشأن في علوم الطبيعة ، انها لا يمكن أن تكون يوما ، موضوعة على صورة كاملة تماما .

ففي كل دور تاريخي معين ، وفي كل لحظة من لحظات الحياة ، يجد أفراد كل جماعة انفسهم تجاه طائفة من المشاكل الحيوية . وهاتيك المشاكل مرتبطة بالحالة التي توجد عليها الجماعة ، حالتها الباطنة وحالتها الظاهرة ، وفي هذه الناحية ما يشمل حالتها الاقتصادية وحالتها السياسية ، وحالتها الدينية ، وحالتها العمرانية ، وحالتها الدولية ، وحالتها الوطنية ، وحالتها الأسرية ، ونظام المهن فيها ، إلى غير ذلك من الحالات . وفي كل زمن نجد أصحاب الإرادة الطيبة يبحثون عما يجب أن يميلوا للإبقاء على الجماعة ،

ولتحقيق التقدم الاجتماعى ، والسلام الانسانى ، اعنى الشروط
 المادية الأوفر فائدة فى تكوين حياة هادئة صافية . أنهم يشجعون
 بعض العبارات ، ويشرحونها ، ويعطونها فى أكثر الأحيان صورة
 قواعد . أنهم يضعون منها تعاليم اخلاقية مطلقة ، ونحسبها يعرضونها
 للعمل ، نراهم يتفقدون ، ولو مرغمين ، تلك التجارب الاخلاقية
 التى لفت (روه) اليها انظارنا .



. الخلاصة

ان التفكير الفلسفى كاف فى ان يعطى وجهة عامة للسلوك .
 وبعد ذلك يجب ان يترك الى بديهية كل امرئ الحل الخاص الذى
 يختاره لكل حالة تعرض له .

الموضوع	الصفحة
□ مقدمة في الفلسفة والحقيقة	
للإمام عبد الحليم محمود	٥
□ مقدمة المؤلف عن المشكلة	
الأخلاقية والمشاعر التي تؤدي إليها	٥١
□ القسم الأول : المذاهب	
الأخلاقية اليونانية - اللاتينية	٥١
● مذهب سقراط	٥١
● مذهب أفلاطون	٨٤
● مذهب أرسطو	٩٥
● مذهب أبيقور	١٠٠
● مذهب الرواقين	١١٢
□ القسم الثاني : الأخلاق	
اليهودية - المسيحية	١٢٩
● انتقال التعاليم اليهودية المسيحية إلى الغرب	١٢٨
● فلاسفة المسيحية الحقيقيون	١٠٠
● مفكرو القرنين ١٧ وال ١٨ م	١٥٩
□ القسم الثالث : الأخلاق في الفلسفة الحديثة	
● ما بعد الأخلاق في الفلسفة الحديثة	٢٠٨
● المذاهب المنسقة	٢٧٢
● المذاهب الأخلاقية في القرنين ١٩ - ٢٠ م	٢٩٨
□ ملاحظات عامة	٣١٢

الثلث

	<p>إختصاصيون في المطبوعات العاجلة</p>	<p>الشعب مؤسسة صحفية عربية</p>	<p>يصدر عن مطبوعات الشعب</p>
<p>الإدارة ٩٢١ شارع قصر العيني بالقاهرة - ت ٣١٨١٠ • مكتبة دار الشعب - ت ٤٩٩٩١</p>			
<p>رئيس مجلس الإدارة دكتور عبد ربه</p>	<p>الطابع والتجليات ٣١٨١٠-٣١٨١٩ رئيس التحرير من الجولان ٨٤١٨١٠</p>	<p>التوزيع مكتبة دار الشعب</p>	

١٤٠٠ هـ - ١٩٧٩ م